

Platone

Opere complete 4

Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco,
Gli amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside



Editori Laterza



Platone
Opere complete
Vol. IV. **Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco,
Gli amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside**
trad. di A. Zadro, P. Pucci

Edizione: 2004⁵
Collana: Biblioteca Universale Laterza

ALCIBIADE I

traduzione di Piero Pucci

SOMMARIO

Perché Socrate, da lungo tempo innamorato di Alcibiade, si è finalmente deciso a rivolgergli la parola: la voce del demone. L'alta opinione che Alcibiade ha di sé, il fatto che egli sembra non aver bisogno di nulla, non hanno intaccato la costanza dell'amore di Socrate (I 103a-104c). In realtà Alcibiade, all'esordio della vita politica, è ambizioso e non tollererebbe limiti ai suoi desideri. Proprio per questo Socrate può essergli di aiuto e di giovamento e perciò si è deciso a parlargli (II 104c-106a). Socrate è disposto a chiarire questo punto ad Alcibiade, purché questi accetti di rispondere alle sue domande. Se Alcibiade si propone di dar consigli all'assemblea degli Ateniesi è perché ritiene di sapere di più; ma ciò che egli sa, lo sa perché, ad un certo momento della sua vita, si è accorto di non saperlo e ha desiderato di impararlo, e apprendendolo da altri o imparandolo da sé. Ma cosa sa Alcibiade? (III 106a-c). Quali sono le cose in cui Alcibiade è più competente? Dopo vari esempi, Alcibiade sembra voler sostenere che il suo consiglio verterà circa la guerra e la pace (IV 107a-108a). Ma questioni di tal genere presuppongono la conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che non lo è (V 108b-109c). Ma Alcibiade quando ha appreso che cosa è il giusto? Non lo ha imparato da altri, né lo ha trovato da sé; mai, nella sua vita, ha sentito il bisogno di cercarlo, perché ha sempre creduto di saperlo. Quindi egli non può che ignorare che cosa è il giusto (VI 109d-110d). E neppure si può dire, come Alcibiade cerca di sostenere, che abbia appreso che cosa è il giusto dalla maggioranza degli uomini, come ha appreso la lingua greca (VII 110d-111d). L'incompetenza dei più è provata dal loro disaccordo su queste questioni. Dunque Alcibiade ignora ciò che è giusto (VIII 111d-112d). Ed è Alcibiade e non Socrate ad affermarlo, perché è chi risponde e non chi domanda che fa le affermazioni (IX 112e-113c). Alcibiade cerca di sfuggire alla difficoltà: non è nel giusto ma nell'utile che l'Assemblea decide. Socrate, pur dichiarando di poter ripetere, sulla conoscenza che Alcibiade ha dell'utile, tutto quello che ha già detto sulla sua conoscenza del giusto, preferisce porre il problema se veramente "giusto" ed "utile" sono cose diverse o identiche (X 113d-114e). Identità di "giusto", "buono" e "bello": l'esempio del coraggio di fronte alla morte (XI 115a-116a). L'identità del "bello" con il "buono", e di questo con l'"utile", dimostra l'identità del "giusto" e dell' "utile": l'incertezza o il mutar di opinione nelle risposte dipende dall'ignoranza (XII 116b-117b). Ma c'è un'ignoranza che è

consapevole di sé e una che si nasconde dietro il credere di sapere. Quest'ultima è la peggiore e di questa è affetto Alcibiade circa il giusto e l'ingiusto (XIII 117b-118c). Anche quella di Pericle è una sapienza apparente, perché chi sa è capace di insegnare agli altri e Pericle, invece, non ha insegnato nulla a nessuno, neppure ai suoi figli (XIV 118c-119a). Non basta neppure riconoscere che, comunque, Alcibiade è superiore agli altri Ateniesi, perché i suoi veri rivali, le persone da cui dovrà guardarsi, sono nientemeno che i re di Sparta ed il Gran Re di Persia (XV 119b-120a). Ragioni che consigliano di ritenere temibili questi rivali (XVI 120a-e). Nobiltà di stirpe dei re di Sparta e del Gran Re di Persia e superiorità del modo in cui vengono allevati ed educati (XVII 120e-122c). Né minore è la loro superiorità per ciò che concerne il carattere, le doti dell'anima e le ricchezze (XVIII 122c-124b). A cosa ci si deve applicare per diventare migliori? L'ispirazione del demone e la risposta di Socrate: bisogna perfezionarsi nella virtù propria degli uomini che valgono a fare quel che si deve. Ma riguardo a cosa? (XIX 124b-125b). Per Alcibiade si tratta del comando negli affari reciproci (XX 125b-d). Ma questa formula è ancora generica: affari riguardo a che cosa? E in che consiste la buona amministrazione e la salvezza della città? Nell'inimicizia? Ma si tratta di vedere in che modo deve essere intesa (XXI 125d-126e). Amicizia nel senso di concordia o nel senso di divisione dei compiti? I rapporti tra amicizia e giustizia (XXII 126e-127d). Necessità di sfuggire l'ignoranza su queste cose mediante la conoscenza di sé: ma, come mostrano vari esempi, altra è la cura di una cosa e altra è la cura di ciò che a questa appartiene; perciò altra è la cura di sé e altra è la cura delle proprie cose (XXIII 127d-128d). Ma non è possibile conoscere l'arte che migliora noi stessi se prima non si sia raggiunta la conoscenza di noi stessi. Come è da intendere questa conoscenza? La persona che si serve di una cosa è diversa dalla cosa di cui si serve (XXIV 128d-129e). L'uomo si serve del corpo e perciò si identifica con esso: l'uomo è la sua anima, e l'anima è quel "se stesso" che bisogna conoscere (XXV 129e-130e). E' perciò dell'anima e non del corpo che bisogna prendersi cura e innamorarsi. Socrate è innamorato dell'anima di Alcibiade e per questo non lo ha lasciato (XXVI 130c-131d). Se Alcibiade non lascerà che la sua anima si guasti, Socrate non lo abbandonerà. Riepilogo delle considerazioni svolte. Ma qual è il senso preciso dell'iscrizione di Delfi? (XXVII 131e-132d). Come l'occhio, se vuol guardare se stesso, deve guardare in un altro occhio, così l'anima, se vuol conoscere se stessa, deve rispecchiarsi nel dio che è in noi; solo a questa condizione si può esser saggi e felici e render saggi e felici gli altri (XXVIII 132d-XXX 134b). Virtù e saggezza come garanzia di retta vita politica e di autentica felicità (XXX 134b-135b). La virtù e la saggezza come condizione, infine, di vera libertà. Conclusione (XXXI 135b-e).

[103a] I. SOCRATE. Caro figlio di Clinia, ti sorprenderà forse che io, il primo ad amarti, ora che gli altri hanno smesso, solo non t'abbandoni, e che mentre gli altri non facevano che molestarti con la ressa dei loro discorsi, io non t'abbia rivolto la parola in tanti anni. Ma la ragione di ciò non fu umana, ma fu un non so quale impedimento divino il cui potere conoscerai fra breve. Ora, però, non [b] mi ostacola più, ed eccomi vicino a te, con la speranza che anche in futuro non mi ostacoli. Intanto, in tutto questo tempo, ho avuto quasi sempre l'animo a te e ho notato il tuo comportamento verso i tuoi innamorati perché, sebbene molti e d'animo superbo, non uno vi fu che non fosse messo sotto i piedi dal tuo orgoglio e non fosse messo in fuga da te. Lasciami spiegare la ragione che ti fa così [104a] orgoglioso. Tu credi di non aver bisogno di alcuna persona per nessuna cosa, perché a cominciare dal corpo, fino all'anima, grandi sono le tue risorse, sì che non devi pregare nessuno. Giacché prima di tutto tu senti d'essere bellissimo e vigorosissimo - e chiaramente tutti possono vedere che in ciò non sbagli -; poi discendi da una delle casate più potenti di questa tua città paterna che è la maggiore delle città greche; e ancora sai che attraverso il [b] padre hai numerosissimi e nobili amici e parenti i quali correrebbero ai tuoi ordini se tu avessi bisogno, e d'amici e parenti non ne possiedi meno e di minor conto da parte di tua madre. Ma il potere più grande di tutto quanto ho detto senti di averlo in Pericle, figlio di Santippo, che tuo padre ha posto accanto a te e a tuo fratello come tutore; un uomo che non solo in questa città può fare cosa vuole, ma in tutta la Grecia e in molte e grandi [c] nazioni straniere. In più posso aggiungere la ricchezza, anche se ho l'impressione che di questa tu non insuperbisca. Gonfio di tutti questi vantaggi hai sgominato i tuoi amanti, e quelli, poiché erano inferiori, han dovuto soccombere, e la cosa non ti è sfuggita. Perciò lo so bene che ti domandi pieno di meraviglia con quali intenzioni mai io non abbandoni il mio amore e con quale speranza io persista, quando gli altri sono volati via.

II. ALCIBIADE. Ma forse, o Socrate, non sai che mi [d] hai prevenuto di poco, perché io avevo già in mente di accostarti e porti proprio questa domanda, cosa vuoi da me e con la mira di quale speranza mi perseguiti e ti trovi, senza sbagliare volta, sempre là dove sono anch'io. E' la verità: mi chiedo stupito cos'è questo modo di fare, e non vedo l'ora di saperlo. SOCR. Forse, allora, mi ascolterai avidamente, se hai tanto desiderio - come dici - di sapere che intenzioni abbia e posso parlare sicuro della tua paziente attenzione.

ALC. Puoi esserne certo. [e] Ma parla. SOCR. Sì, ma attenzione! Perché non ci sarebbe proprio da stupirsi se, come a stento ho trovato il filo del mio discorso, così a stento ne trovassi una fine. ALC. Bravo amico, parla. Sarò tutto orecchi. SOCR. E va bene. Dovrei parlare. E' però difficile per un amante attaccare un uomo che non si lascia vincere dagli amanti, ma debbo avere il coraggio di dire il mio pensiero. Perché io, caro Alcibiade, se ti avessi visto soddisfatto dei beni che t'ho enumerato, e convinto a passare la vita nel godimento di questi, già da tempo avrei troncato il mio amore, ne sono sicuro. Invece ora voglio svelare i tuoi altri pensieri [105a] ponendoteli davanti, per cui comprenderai che fino ad oggi non ho fatto che pensare a te. Di fatti io credo che se uno degli dèi ti dicesse: "Caro Alcibiade, vuoi forse continuare a vivere con tutto ciò che ora possiedi o morire piuttosto, subito, se non ti sarà possibile conquistare cose maggiori?", io credo che tu preferiresti morire. E te la dico io la speranza che ora ti fa vivere: tu pensi che non appena [b] verrai davanti all'assemblea popolare d'Atene - e sarà fra pochissimi giorni - ti presenterai come oratore e dimostrerai agli Ateniesi che tu sei degno di onore più dello stesso Pericle o di tutti gli altri che sono mai esistiti, e che, quando avrai dato prova di questo, diventerai l'uomo più potente del nostro stato; e solo che tu sia il più potente qui lo sarai fra tutti i Greci e non solo fra i Greci, ma anche fra tutti gli stranieri, quanti mai abitano nello stesso nostro continente. E se di nuovo quello stesso dio ti dicesse che tu puoi essere il signore di Europa, ma che non ti sarà consentito di passare in Asia né mettere mano negli [c] affari di quel paese, ancora, credo, non t'accontenteresti di vivere a queste sole condizioni, a meno che non potessi riempire del tuo nome e della tua potenza per così dire tutto il mondo. E penso che, salvo Ciro e Serse, non c'è stato ai tuoi occhi un uomo solo degno di storia. Questa è la tua speranza! Lo so di certo, non è un'impressione la mia. E siccome lo sai che è vero, potresti forse rispondermi: "Bene, Socrate, ma che c'entra questo con [d] la ragione che mi volevi spiegare, cioè, perché non mi abbandoni?". Beh, te lo dirò, caro figlio di Clinia e di Dinomache: tutti questi tuoi piani non potrai condurli a termine senza di me. Così grande è la potenza che credo di avere sulle tue azioni e su te. Ecco, per questo, penso, [e] il dio non mi ha permesso così lungo tempo di parlarti: ed io ho aspettato il momento che egli me lo permettesse. Perché, come tu spera di mostrare ai cittadini che meriti ogni onore da loro, e, avendo mostrato questo, di poter fare immediatamente qualunque cosa, così anch'io spero di guadagnare presso di te il più grande potere dopo averti mostrato che merito ogni onore da te, e che né tutore, né parente, né alcun altro al mondo è capace di darti il potere che desideri, eccetto me, con l'aiuto del dio naturalmente. Quando eri più giovane e prima d'esser pieno di così

grande ambizione il dio, credo, mi ha impedito di parlarti, perché non lo facessi inutilmente, ma ora me l'ha concesso perché ora puoi darmi retta.

[106a] III. ALC. Molto più bizzarro, o Socrate, mi appari ora che hai cominciato a parlare che non prima, quando mi seguivi in silenzio; per quanto anche allora tu fossi bizzarro a vederti e non poco. Così, se questi sono o no i miei piani, tu hai già deciso a quanto pare, e se negherò, non ce la farò a convincerti: Va bene! Ma ammesso che abbia tutti questi piani, com'è che con te saranno realizzati e senza di te non potrebbero esserlo? Me lo puoi spiegare? SOCR. Mi chiedi forse se so fare uno di quei lunghi discorsi [b] che tu sei abituato ad ascoltare? No, questo non è affar mio. Ma posso mostrarti che, come sostengo, tutto avverrà così, se tu volessi darmi un solo e piccolo aiuto. ALC. Se questo aiuto che dici non è difficile, sono pronto. SOCR. Ti par una cosa difficile rispondere alle domande? ALC. No. SOCR. Allora rispondi. ALC. E tu domanda. SOCR. Guarda, le mie domande implicano quei progetti [c] che ti ho attribuito. ALC. E sia come vuoi, se non altro per sapere che cosa dirai. SOCR. Bene! Tu hai dunque in mente, come osservavo, di presentarti a consigliare gli Ateniesi fra non molti giorni. Se allora nel momento stesso in cui tu stai per montare alla tribuna, ti prendessi per il braccio e ti chiedessi: "Ehi, Alcibiade, qual è l'oggetto su cui gli Ateniesi pensano di deliberare visto che tu t'alzi a dar loro consiglio? Forse su cose che tu conosci meglio di loro?", che cosa mi risponderesti? ALC. Risponderei certamente: "Su cose che so meglio di [d] loro". SOCR. Dunque è su un argomento che ti capita di conoscere che sei un buon consigliere. ALC. E come no? SOCR. E naturalmente tu conosci soltanto le cose che o hai appreso da altri o hai scoperte da te. ALC. Non altro, certamente! SOCR. E' possibile che tu abbia mai appreso o che tu abbia scoperto qualcosa senza volerlo apprendere e senza cercarlo da te stesso? ALC. No. SOCR. Dimmi: avresti mai avuto il desiderio di ricercare o apprendere cose che pensavi di conoscere? ALC. No, certo. SOCR. Vi fu dunque un tempo quando non pensavi [e] di sapere le cose che ora ti trovi a conoscere? ALC. Per forza! SOCR. Ebbene, lo so anch'io quasi perfettamente tutto ciò che hai imparato, ma, se mi sfugge, qualcosa, dimmelo. Vediamo: hai imparato, a quel che ricordo, a leggere e scrivere, a suonare la cetra e a far la lotta, ma non hai mai voluto imparare a suonare il flauto. Questo è tutto quello che sai, a meno che tu non abbia appreso qualcosa senza che me ne accorgessi: ma allora, suppongo, senza uscire di casa né di notte né di giorno. ALC. No, non ho preso altre lezioni che queste.

[107a] IV. SOCR. Dunque sarà quando gli Ateniesi delibereranno come debbano scrivere correttamente le lettere dell'alfabeto che allora ti alzerai per consigliarli? ALC. No, per Giove. SOCR. Quando delibereranno sul modo di suonare la cetra? ALC. Neppure. SOCR. E neppure su questioni di lotta gli Ateniesi hanno l'abitudine di deliberare in assemblea. ALC. No, certo. SOCR. Quando dunque delibereranno su che cosa? Non sarà certo quando discuteranno d'architettura. ALC. No. SOCR. Già, qui un architetto sarà migliore consigliere di te. ALC. Sì. SOCR. Neppure quando delibereranno sulla divinazione. ALC. [b] No. SOCR. Perché qui un indovino sarà meglio di te. ALC. Sì. SOCR. Piccolo, grande, bello o brutto, nobile o plebeo che sia. ALC. Senz'altro. SOCR. Perché evidentemente il consigliare, in ogni caso, è compito di chi sa, non di chi è ricco. ALC. E come no? SOCR. Ora, che il consigliere sia povero o ricco non farà alcuna differenza agli Ateniesi quando delibereranno sulle migliori disposizioni per la salute dei cittadini, ma vorranno solo che [c] costui sia un medico. ALC. Naturalmente. SOCR. Quando dunque e durante l'esame di che, se t'alzerai a consigliare, avrai ragione di farlo? ALC. Quando delibereranno sui loro affari. SOCR. Vuoi dire per esempio sui cantieri navali, e quali tipi di navi essi debbano costruire? ALC. No, no Socrate. SOCR. Perché non credo che t'intenda di cantieristica. E' questa la ragione o ve ne sono altre? ALC. No, è questa. SOCR. Ma su quali affari tu [d] dici che dovranno deliberare? ALC. Sulla guerra, Socrate, o sulla pace o su ogni altro affare dello stato. SOCR. Vuoi dire quando deliberino con chi concludere la pace e contro chi fare la guerra e in che modo? ALC. Sì. SOCR. E non con chi è meglio? ALC. Sì. SOCR. E quando ciò [e] sia meglio? ALC. Certo. SOCR. E per la durata che risulti migliore? ALC. Sì. SOCR. Se allora gli Ateniesi deliberassero con chi debbano fare gare di lotta e con chi di pugilato e con quali regole, saresti consigliere più esperto tu o il maestro di ginnastica? ALC. Il maestro, certamente. SOCR. E puoi dirmi di cosa terrebbe conto il maestro consigliando con chi gareggiare e con chi no, e quando e con quali regole? Voglio chiedere questo: è consigliabile lottare contro coloro contro cui è meglio, o no? ALC. Certo. SOCR. E per la durata che è meglio [108a]? ALC. Certo. SOCR. E nel momento migliore? ALC. Si capisce. SOCR. E anche il cantante non deve battere la cetra e muovere i passi in accordo con il canto? ALC. Certo. SOCR. E ciò quando è meglio? ALC. Sì. SOCR. E tanto quanto è meglio? ALC. Sì.

[b] V. SOCR. Ora, poiché in questi due casi hai usato la parola 'meglio' sia nell'accordo della cetra al canto e nella gara di lotta, come chiami tu questo "meglio" nel caso dell'accompagnamento musicale? Fa come me che nel caso della lotta questo "meglio" lo chiamo

‘ginnastica’. Tu l’altro come lo chiami? ALC. Non capisco. SOCR. Prova a fare come faccio io. Ecco, la mia risposta è stata press’a poco che il "meglio" è in ogni caso il "corretto"; ma il "corretto" è sicuramente ciò che avviene secondo regola d’arte. No? ALC. Certo. SOCR. E l’arte nel nostro caso non era la ginnastica? ALC. Senza dubbio. SOCR. Ti [c] dicevo dunque che nel caso della lotta il "meglio" è l’arte della ginnastica. ALC. Sì. SOCR. E ti pare giusto? ALC. Sì. SOCR. Allora, via, dimmi - perché, penso, anche a te farebbe onore saper dialogare bene - qual è l’arte a cui è propria la correttezza nel suonare la cetra, nel cantare e nel danzare? Nel suo insieme, come si chiama? Non sai dirlo ancora? ALC. No. SOCR. Prova un po’ in questo modo: chi sono le dee a cui è propria quest’arte? [d] ALC. Le Muse? E’ così, Socrate? SOCR. Sì. Attento ora. E quale nome trae quell’arte da loro? ALC. Forse vuoi dire la musica. SOCR. Sì. E cos’è corretto secondo la musica? Come io nel primo caso ti dicevo ciò che è corretto secondo la ginnastica, anche tu, allo stesso modo, cosa dici? Come sarà? ALC. Musicale, credo. SOCR. [e] Benissimo! Suvvia! E il "meglio" nel fare la guerra e il "meglio" nel fare la pace, come lo chiamerai questo "meglio"? Come in ciascun caso davi nome al "meglio", nel primo come ciò che è più musicale e nell’altro ciò che è più ginnastica, prova dunque anche in questo caso a dire cosa sia il "meglio". ALC. Ah! Non ce la faccio! SOCR. Ma è davvero una vergogna! Se tu stessi consigliando sugli approvvigionamenti e dicessi che questa qualità è meglio di quella e in che stagione e in quale quantità, e qualcuno ti chiedesse: - Ma che intendi per "meglio", Alcibiade? - qui sapresti rispondere che intendi ciò che è più salutare, pur senza pretendere d’essere un medico; [109a] ma interrogato su ciò che asserisci di sapere e su cui, nella pretesa di sapere, darai consiglio dalla tribuna, non hai vergogna di non poter rispondere? O ti pare che non sia una vergogna? ALC. Sì, lo è. SOCR. Pensaci allora e sforzati di dire: a cosa mira il "meglio" nel fare la pace o nel fare la guerra con chi si deve? ALC. Ci posso meditare quanto voglio ma non ci arrivo. SOCR. E non sai, nel caso di una guerra, quali offese reciproche accusiamo, mentre entriamo in conflitto, e quale nome vi diamo? [b] ALC. Questo lo so: diciamo che siamo vittime di inganni, di violenze, e di spogliazioni. SOCR. Alt! In qual modo diciamo di soffrire ognuna di queste cose? Sforzati a dire la differenza che c’è tra un modo e l’altro! ALC. Forse vuoi dire, Socrate, o in un modo giusto o in un modo ingiusto? SOCR. Proprio questo. ALC. Ma qui la differenza è totale. SOCR. E allora! Agli Ateniesi consiglierai di muovere guerra contro chi commetta ingiustizie o contro chi agisce con giustizia? ALC. Che strana domanda [c] mi fai! Perché se anche si pensasse di dover muovere guerra contro chi ci tratta giustamente non lo si riconoscerebbe mica. SOCR. Perché sarebbe contrario ad ogni norma. ALC. Certo. SOCR. E non sarebbe

neppure bello. < ALC. No. SOCR. E' forse con questi principi in testa che tu farai i tuoi discorsi? ALC. Per forza! SOCR. E allora quel "meglio" che ti chiedevo poco fa relativo al dover far la guerra o no e con chi sì e con chi no e quando sì e quando no, sarà semplicemente ciò che è il più giusto o no? ALC. Pare di sì.

[d] VI. SOCR. Allora, come la mettiamo, Alcibiade? Forse t'è passata di mente la tua ignoranza su queste cose, o io non mi sono accorto che tu studiavi e prendevi lezioni da un maestro che ti ha insegnato a riconoscere e distinguere il più giusto e il più ingiusto? E chi è costui? Dillo anche a me e raccomandami a lui come suo discepolo. ALC. Ti burli di me, Socrate. SOCR. No, per il dio della nostra amicizia, per cui non potrei spergurare! Ma se lo sai, dimmi chi è. ALC. E se non lo so? Credi che non avrei [e] potuto conoscere ciò che è giusto e ciò che è ingiusto in un altro modo? SOCR. Sì, se tu l'avessi scoperto da te. ALC. E però non credi che l'avrei scoperto da me? SOCR. Ma sì invece, se tu avessi cercato. ALC. E tu non credi che io l'abbia fatto? SOCR. Sì, se tu avessi creduto di non saperlo. ALC. Non c'è stato un periodo in cui questo era proprio il caso? SOCR. Puoi aver ragione: vuoi dunque [110a] parlarmi di questo periodo in cui credevi di non saper ciò che è giusto e ciò che è ingiusto? Di' sù, è stato l'anno scorso che ti sei messo a cercare e che credevi di non sapere? O pensavi invece di sì? Di' la verità, altrimenti si discute per nulla. ALC. Avevo davvero idea di conoscerli! SOCR. E due, tre, quattro anni fa, non era lo stesso? ALC. Sì. SOCR. Ma prima di questo periodo tu eri ancora un bambino. Non è vero? ALC. Sì. SOCR. A quell'età, sono certo che credevi di saperlo. ALC. Come lo sai così bene? [b] SOCR. Spesso ti ho sentito, quando eri ancora fanciullo, in scuola e altrove, ogni volta che giocavi ai dadi o ad altro passatempo, non avevi alcuna esitazione sul giusto e l'ingiusto, anzi strillavi, forte e sicuro contro qualunque compagno con cui ti trovassi a giocare, che era un cattivo, che era un imbroglione e che ti faceva torto. Non è vero? ALC. Ma che dovevo fare, caro Socrate, se qualcuno mi faceva torto? SOCR. Ma se ti capitava di non sapere se subivi un torto o no, mi chiedi, che dovevi fare? ALC. Ah, per Giove! non è che lo ignorassi, ma lo sapevo con [c] certezza che subivo un torto. SOCR. Così, benché ancora un bambino, ritenevi di conoscere, a quanto pare, ciò che è giusto e ingiusto. ALC. Certo. Lo sapevo. SOCR. In qual periodo lo scopristi? Perché certo non l'avrai scoperto quando già avevi coscienza di conoscerlo. ALC. No, certo. SOCR. Quando è stato dunque che ancora credevi di non saperlo? Pensaci sù, perché non potrai trovare questo tempo. ALC. No, Per Giove! Caro Socrate, non posso proprio dirlo. SOCR. Dunque non è per [d] tua scoperta che lo sai. ALC. Mi sembra proprio di no. SOCR. Però, poco fa hai detto che lo sai benché

nessuno te l'abbia insegnato: se dunque non l'hai scoperto da te e non te l'hanno insegnato, come lo sai e da dove?

VII. ALC. Beh! Forse non t'ho risposto bene prima, quando ho detto che io lo conoscevo per mia scoperta. SOCR. E come è stato allora? ALC. L'ho appreso anch'io, come gli altri, suppongo. SOCR. Siamo tornati allo stesso argomento di prima: da chi? Dillo anche a me. ALC. [e] Dalla gente. SOCR. Vai a finire da maestri niente affatto seri se ti riporti alla gente. ALC. Perché? Non è in grado d'insegnare? SOCR. No, nemmeno le mosse buone e non buone dei tric trac, no certo: eppure sono, se non mi sbaglio, ben più terra terra che la giustizia. No? Tu non la vedi così? ALC. Sì. SOCR. Se dunque non sono capaci d'insegnare cose tanto di poco conto, come potrebbero insegnare materie tanto più importanti? ALC. Lo penso anch'io. Però bisogna dire che sono capaci d'insegnare molte cose più importanti del tric trac. SOCR. E sarebbero? ALC. Per esempio è da costoro che ho [111a] imparato a parlare greco, né saprei dire un maestro in particolare, ma debbo risalire a tutti costoro che tu giudichi maestri non seri. SOCR. Sì, mio ottimo amico, di ciò la gente è ottima maestra, e la si lodi giustamente, per l'insegnamento che dà di cose analoghe. ALC. Perché allora? SOCR. Perché possiede, per queste cose, ciò che i buoni maestri debbono avere. ALC. E cioè? SOCR. Non lo sai che chi vuole insegnare qualsiasi cosa deve prima di tutto conoscerla lui stesso? O no? ALC. Ma va [b] da sé! SOCR. E poi che coloro che sanno, vanno d'accordo fra di loro e non dissentono? ALC. Sì. SOCR. E nelle cose in cui discordassero dirai che ne sono conoscitori? ALC. No, certo. SOCR. E come potrebbero insegnare proprio quelle? ALC. In nessun modo. SOCR. Orbene, ti pare che la gente dissenta nel distinguere la pietra dal legno? Anzi se tu lo chiedi a qualcuno non [c] saranno tutti d'accordo e non si getteranno sui medesimi oggetti quando vogliano afferrare una pietra o un legno? Ed è così per tutte le cose analoghe: perché su per giù mi pare di capire che tu questo intendi per parlare greco. Non è vero? ALC. Sì. SOCR. Dunque, come dicevamo, su tali cose non solo i singoli si accordano gli uni con gli altri e con se stessi ma anche gli stati non disputano gli uni con gli altri non chiamando una cosa con un nome e un'altra con un altro. ALC. No, davvero. SOCR. Dunque, è naturale che sarebbero dei buoni maestri [d] di quelle materie. ALC. Sì. SOCR. Se allora volessimo istruire qualcuno in queste materie, lo manderemo alla scuola di questi, dalla gente! ALC. Certo!

VIII. SOCR. Ma se volessimo sapere non solo chi sono uomini e chi cavalli, ma anche quali dei cavalli siano da corsa e quali no, forse che

la gente sarebbe ancora capace d'insegnarcelo? ALC. No. SOCR. E per te la prova sufficiente che essi non sanno né sono bravi maestri su tali [e] cose è che non s'accordano fra loro? ALC. Sì. SOCR. E se volessimo sapere non solo chi siano uomini, ma quali siano sani e quali malati, forse che la gente ci sarebbe buona maestra? ALC. No. SOCR. E la prova che sono malvagi maestri di tali cose l'avresti a vederli in disaccordo? ALC. Sì. SOCR. E allora! Ti sembra adesso che sulla giustizia e sulla ingiustizia degli uomini e delle cose la [112a] gente sia tutta d'accordo con se stessa o fra loro? ALC. Assolutamente no, per Giove, Socrate. SOCR. Anzi! Non ti sembra che in tali questioni soprattutto sia in disaccordo? ALC. Proprio qui. SOCR. Così, credo che tu non abbia mai visto né udito uomini di opinione così contrastante sulla salute o la malattia tanto da battersi ed ammazzarsi gli uni con gli altri per queste cose. ALC. No, certo. SOCR. Ma opinioni sul giusto e l'ingiusto io [b] so che le hai certamente udite, se pure mai viste, da tanti altri, specialmente da Omero. Per esempio l'Odissea e l'Iliade che hai udite recitare. ALC. Naturalmente, Socrate. SOCR. E questi poemi non trattano di un disaccordo sul giusto e l'ingiusto? ALC. Sì. SOCR. E da questo disaccordo nacquero le battaglie e le stragi per gli Achei e gli avversari Troiani e per i pretendenti di Penelope e Ulisse. ALC. [c] E' vero. SOCR. E credo pure che ai caduti ateniesi di Tanagra, come a quelli spartani e beoti e poi a quelli di Cheronea fra cui anche tuo padre [Clinia], il disaccordo sul giusto e l'ingiusto, e nient'altro, ha provocato quei morti e quelle battaglie. Non è vero? ALC. E' vero! SOCR. Diremmo allora che queste persone conoscono le [d] questioni intorno alle quali sono in tale disaccordo da contrastarsi gli uni contro gli altri e da infliggersi gli estremi colpi? ALC. Si direbbe di no. SOCR. Dunque tu risali a questi maestri che tu stesso riconosci ignoranti? ALC. Sembra di sì. SOCR. Come è dunque verisimile che tu sappia cosa sia il giusto e l'ingiusto, su cui erri tanto, senza che, come è chiaro, nessun maestro t'abbia istruito, e tu da solo l'abbia scoperto? ALC. Da quanto tu dici non è davvero verisimile.

[e] IX. SOCR. Lo vedi, Alcibiade, che ancora hai parlato in modo inesatto? ALC. Dicendo cosa? SOCR. Che sono io ad affermare questo. ALC. O bella! Non sei tu a dire che io non comprendo nulla del giusto e dell'ingiusto? SOCR. No, io no! ALC. Io, allora? SOCR. Sì. ALC. E come? SOCR. Lo saprai così. Se io ti chiedo, fra l'uno e il due quale sia il maggiore, tu mi risponderesti il due? ALC. Certo. SOCR. Di quanto? ALC. Di uno. SOCR. Chi dunque di noi due è quello che dice che il due è maggiore dell'uno per una unità? ALC. Io. SOCR. Non è vero che io ti ho interrogato e tu mi hai risposto? ALC. Sì. SOCR. Sono allora io l'interrogante che manifestamente [113a] asserisco queste cose o invece tu che rispondi? ALC. Io. SOCR. E se ti chiedo quante lettere

sono in 'Socrate' e tu mi rispondi, chi è che spiega? ALC. Io. SOCR. Suvvia allora! Dimmi in una parola: quando c'è una domanda e una risposta chi è quello che spiega? Quello che interroga o che risponde? ALC. Che risponde, mi [b] pare, Socrate. SOCR. E durante tutto il nostro dialogo son sempre stato io l'interrogante? ALC. Sì. SOCR. E tu rispondevi? ALC. Sì. SOCR. Non è chiaro? Chi di noi due ha asserito tutte le cose dette? ALC. Sono stato proprio io, è chiaro, da quanto si è ammesso ora, o Socrate. SOCR. Pertanto si è detto che il bell'Alcibiade, figlio di Clinia, non capisce niente del giusto e dell'ingiusto, sebbene credesse il contrario e fosse pronto a presentarsi nell'assemblea popolare come consigliere degli Ateniesi su questioni che egli perfettamente ignora. Non è vero? [c] ALC. E' chiaro! SOCR. Qui cade a proposito quel brano di Euripide, caro Alcibiade: c'è il caso che queste cose "da te stesso" le abbia udite "e non da me" perché non sono stato io a dirle, ma tu a me ne dai stoltamente la colpa. E in verità hai detto giusto, perché hai in animo di accingerti a una follia, ottimo amico, d'insegnare cioè ciò che non sai, e che non ti sei mai curato di imparare.

[d] X. ALC. Però credo, caro Socrate, che gli Ateniesi e il resto dei Greci, solo in rari casi si chiedano cosa è più giusto o più ingiusto, perché ritengono che la comprensione di questo sia ovvia; e mentre vi passano sopra, considerano invece cosa sia utile loro di fare. Né credo che il giusto e l'utile siano la stessa cosa; ma molti trassero vantaggio dal perpetrare grandi ingiustizie, mentre altri che invece agirono con giustizia non ebbero alcun profitto. SOCR. Che dici? Se si trova che tra giusto ed [e] utile vi sia tanta differenza, non credi certo di sapere ancora ciò che è utile all'uomo e perché? ALC. Perché? Chi me lo vieta, caro Socrate? A meno che tu non mi chieda da chi l'abbia imparato o come l'abbia scoperto io stesso. SOCR. Che modo di comportarsi! Se la tua risposta è sbagliata e si dà il caso di poterlo dimostrare con lo stesso argomento di prima, vuoi ascoltare qualcosa di nuovo e dimostrazioni diverse, quasi che le prime fossero come abiti frusti che tu rifiuti di portare ancora? Vuoi che ti si [114a] porti una prova pura e immacolata? Ed io manderò tanti saluti a questa sortita del tuo discorso! E nondimeno ti chiederò dove hai imparato a conoscere cos'è l'utile e chi è il tuo maestro e ti chiedo tutto il resto della mia prima domanda. Ma è lampante che arriverai allo stesso punto e non potrai dimostrare di conoscere l'utile per averlo scoperto da te né per averlo imparato. Ma poiché sei schizzinoso, né ti andrebbe più di gustare lo stesso discorso, questo lo lascerò stare, se cioè sai o no ciò che è utile agli Ateniesi. Ma perché non hai dimostrato se il [b] giusto e l'utile sono la stessa cosa o no? Se vuoi, interrogami tu come faccio io con te, oppure svolgi l'argomento a

modo tuo. ALC. Ma non so se sarei capace, o Socrate, di svolgere l'argomento a te. SOCR. Ma figliolo, immagina che io sia il popolo in assemblea: anche là, vedi, bisognerà che tu persuada ogni individuo, uno a uno. Non credi? ALC. Sì. SOCR. Bene. E la stessa persona non sarà capace di persuadere una persona separatamente e molte insieme, su ciò che egli conosce, come il maestro di scuola insegna [c] le lettere a uno e a molti? ALC. Sì. SOCR. E i numeri non li insegna contemporaneamente a uno e a molti? ALC. Sì. SOCR. E sarà chi conosce i numeri, cioè il matematico? ALC. Sì. SOCR. Allora anche tu sulle cose di cui sai persuadere molti sai anche persuadere uno? ALC. E' naturale! SOCR. E sono evidentemente le cose che conosci. ALC. Sì. SOCR. E la sola differenza fra l'oratore in assemblea e colui che parla in una conversazione come la nostra, è che il primo persuade nello stesso [d] argomento un'intera assemblea e il secondo li persuade uno a uno? ALC. E' possibile. SOCR. Suvvia, poiché ti pare che la stessa persona possa persuadere i molti e il singolo, esercitati su di me e provati a dimostrarmi che il giusto talvolta non è utile. ALC. Sei insolente, Socrate. SOCR. Certo! E con questa insolenza ti voglio persuadere del contrario di ciò che tu non vuoi dimostrarmi. ALC. Di', sù. SOCR. Tu però rispondi alla domanda. ALC. [e] No. Di' tutto da solo. SOCR. Perché mai? Non vuoi lasciarti persuadere il più possibile? ALC. Ma certamente! SOCR. Allora non saresti quanto più possibile persuaso se dicessi tu stesso le cose come stanno? ALC. Beh, penso di sì. SOCR. Via, rispondimi! e se tu stesso non ti sentirai dire che il giusto è anche l'utile, non credere alle parole d'alcun altro. ALC. No, non, ci crederò. Allora mi tocca rispondere. Anche perché non credo che ne avrò danno.

[115a] XI. SOCR. Sei proprio un indovino! Dimmi: pensi tu che alcune delle cose giuste siano utili e alcune no? ALC. Sì. SOCR. E ancora: che alcune d'esse siano belle e altre no? ALC. Che intendi con questa domanda? SOCR. Se ti è parso mai che qualcuno agisse vergognosamente, pur compiendo cose giuste? ALC. Mai. SOCR. Così tutte le cose giuste sono anche belle. ALC. Sì. SOCR. E che diremo delle cose belle? Forse son tutte buone o solo alcune, mentre altre no? ALC. Penso, Socrate, che talune delle cose belle siano cattive. SOCR. E brutte anche talune buone. ALC. Sì. SOCR. Tu hai forse in mente [b] esempi come questi: molti, in battaglia, per soccorrere un compagno o un familiare furono feriti e ne morirono mentre altri che non aiutarono, come dovevano, se ne tornarono a casa sani. ALC. Appunto! SOCR. Ora, da una parte tu ritieni nobile questo aiuto tentato per salvare chi ci spetta di soccorrere. Questo è ardimento. Non è Così? ALC. Sì. SOCR. Però lo ritieni "male" rispetto alla morte e alle ferite? Vero? ALC. Sì. SOCR. Non è [c] forse l'ardimento una cosa e la morte

un'altra? ALC. Sì. SOCR. Non è dunque dal medesimo punto di vista che è bello e brutto soccorrere gli amici? ALC. Non sembra. SOCR. Vedi ora se ogni cosa in quanto è bella sia anche buona, come in questo caso, perché dal punto di vista dell'ardimento sei d'accordo a dire che questo aiuto è bello. Ora considera bene l'ardimento, in sé, se sia buono o cattivo. Ed esamina così: che preferiresti avere, beni o mali? ALC. Beni. SOCR. E i più grandi? ALC. [d] Quanto più è possibile. SOCR. E quanto meno è possibile vorresti esserne privato? ALC. E come no? SOCR. E che dici dell'ardimento? A quale prezzo accetteresti di esserne privato? ALC. Neppure la vita accetterei se dovessi essere un vile. SOCR. La viltà ti par dunque l'estremo dei mali? ALC. Sì. SOCR. Al pari della morte, pare. ALC. Sì. SOCR. Bene. E la vita e l'ardimento non sono gli opposti della morte e della viltà? <ALC. Sì. SOCR. [e] E i primi due tu li vorresti con tutto il cuore, ma i secondi per nulla al mondo? ALC. E' così. SOCR. Forse perché ritieni i primi sommi beni ed i secondi grandissimi mali? ALC. Sì. SOCR. E fra i sommi beni consideri l'ardimento, fra i grandissimi mali la morte?. ALC. Io sì. SOCR. L'aiuto agli amici, in guerra, lo hai chiamato bello in quanto bello perché è una azione di bene, cioè di ardimento? ALC. Credo di sì. SOCR. E in quanto è un'azione di male, cioè di morte, l'hai chiamato cattivo? ALC. Sì. SOCR. Così avremmo ragione a descrivere ogni azione come segue: in quanto realizza un male la definisci cattiva, e in quanto realizza un bene, bisogna definirla buona. ALC.[116a] Mi pare. SOCR. E in quanto è buona è forse anche bella? E in quanto è cattiva è anche brutta? ALC. Sì. SOCR. Ma dicendo che aiutare i nemici in guerra è azione da una parte bella da un'altra brutta, è come se tu dicessi buona e cattiva insieme. ALC. Mi sembra che tu abbia ragione, Socrate. SOCR. Così nessuna delle cose belle, in quanto bella, è cattiva, e nessuna delle cose brutte, in quanto brutta, è buona. ALC. Nessuna, evidentemente.

[b] XII. SOCR. Esamina ancora la cosa da questo punto di vista: chi agisce nobilmente non vive anche bene? ALC. Sì. SOCR. E quelli che vivono bene non sono felici? ALC. Senza dubbio. SOCR. Felici perché acquistano dei beni? ALC. Sicuro! SOCR. Ma li acquistano questi beni con un agire nobile? ALC. Sì. SOCR. Il ben vivere è dunque un bene? ALC. Senza dubbio! SOCR. Dunque il vivere bene è bello? ALC. Sì. SOCR. Di nuovo ci è apparso che bello e buono sono la stessa cosa. ALC. Sì. SOCR. E ciò che troveremo bello, lo giudicheremo anche [c] buono, procedendo secondo questo argomento. ALC. Senza dubbio. SOCR. E allora? Le cose buone sono utili o no? ALC. Sono utili. SOCR. Ti ricordi come siamo rimasti d'accordo sul giusto? ALC. Che le azioni giuste, se non mi sbaglio, sono per forza anche belle. SOCR. E che le azioni belle sono anche buone? ALC. Sì. SOCR. [d] E le azioni buone

sono utili? ALC. Sì. SOCR. Il giusto, allora, caro Alcibiade, è anche utile. ALC. Par di sì. SOCR. Come? Ma non sei stato tu a dire tutto quanto e io a interrogare? ALC. Io, così pare. SOCR. Perciò se si leva qualcuno con l'intenzione di consigliare gli Ateniesi o i Peparetii, convinto di conoscere il giusto e l'ingiusto e dirà che il giusto in taluni casi è un male, che altro ti resterebbe se non riderti di lui, dal momento che ti trovi a sostenere, anche tu, che giusto e utile sono la [e] stessa cosa? ALC. Ma per gli dèi, Socrate, non so più quel che dico ma mi sento del tutto stranito, perché sotto le tue domande un momento la penso in un modo, un momento dopo, tutto diversamente. SOCR. E non sai, mio caro, cos'è questa impressione? ALC. No, non lo so. SOCR. Ma se qualcuno ti domandasse se hai due o tre occhi, oppure due o quattro mani, o altre domande analoghe, credi che risponderesti una volta in un modo, altra volta in un altro, oppure sempre in un modo? ALC. [117a] Per quanto io tema ormai di me stesso, tuttavia credo che risponderei sempre in un modo. SOCR. Certo! E non è così perché tu lo sai? Sarebbe questo il motivo? ALC. Credo di sì. SOCR. Le questioni su cui dai risposte contraddicentisi senza volerlo è chiaro che non le conosci. ALC. E' naturale! SOCR. Così tu affermi di smarrirti rispondendo alle questioni relative al giusto e all'ingiusto, al bello e al brutto, al male e al bene, all'utile e al disutile. Non è allora evidente che ti smarrisci per il fatto che non le conosci [b]? ALC. Sì.

XIII. SOCR. Così è: quando non si sa qualcosa, per forza l'anima vi si smarrisce in errore. ALC. Senz'altro. SOCR. E allora sai in che modo salire al cielo? ALC. Per Giove, no. SOCR. E' questo un argomento su cui può smarrirsi il tuo giudizio? ALC. No, certo. SOCR. Ne sai il perché o te lo dico io? ALC. Dillo tu. SOCR. Perché, mio caro, non lo sai e non credi di saperlo. ALC. Cosa vuoi dire? [c] SOCR. Osserva anche tu con me. Su le cose che non sai e che riconosci di non sapere cadi mai in errore? Per esempio di cucina tu sai certamente di non sapere nulla. ALC. E' così. SOCR. Ti metti forse a congetturare come bisogna cucinare e cadi in errore, o ti affidi a chi ne sa? ALC. E' così che faccio. SOCR. E se tu navigassi su un battello ti metteresti forse a congetturare se il manico [d] del timone debba essere mosso in dentro o in fuori e cadresti così in errore per la tua ignoranza, o ti affideresti al timoniere e te ne staresti tranquillo? ALC. Mi affiderei al timoniere. SOCR. Vedi che non cadi in errore nelle cose che non sai, quando tu riconosca di non saperle? ALC. No, credo. SOCR. Capisci allora che anche gli errori nell'agire derivano da questa ignoranza che non sapendo si crede di sapere? ALC. Qui, ancora, cosa vuoi dire? SOCR. Non ci disponiamo ad agire quando crediamo di sapere cosa facciamo? ALC. Sì. SOCR. Se poi [e] alcuni non credono di sapere, si

rimettono agli altri! ALC. Certo. SOCR. In tal modo questo tipo di ignoranti non fanno errore nella loro vita, perché s'affidano agli altri per le questioni che non sanno. ALC. Certo. SOCR. Chi sono dunque quelli che sbagliano? Perché non sono certo neppure quelli che sanno. ALC. Senza dubbio. SOCR. E poiché non sono quelli che sanno, né quelli fra gli ignoranti che sanno di non sapere, possono essere altri se non [118a] quelli che non sanno e però credono di sapere? ALC. No, solo questi. SOCR. Dunque, questa mancanza di conoscenza è causa di mali ed è grossolanità riprovevolissima? ALC. Sì. SOCR. E quando essa riguarda le cose più grandi non è allora la più malfattrice, la più vergognosa ignoranza? ALC. Senz'altro. SOCR. Bene! Sai dire qualcosa più grande del giusto, del bello, del bene, e dell'utile? ALC. No. SOCR. Ed è in queste cose che ammetti di cadere in errore? ALC. Sì. SOCR. Ma se cadi in errore non è forse evidente da quanto s'è detto che non solo ignori queste cose grandissime, ma anche che tu credi di [b] saperle, pur non sapendole? ALC. Ho paura di sì. SOCR. Ohimé! Povero Alcibiade, che strazio! Quasi esito a dargli il suo vero nome, ma, poiché siamo soli io e te, lasciamelo dire. Tu, mio carissimo, vivi in casa dell'estrema ignoranza, come t'accusano il nostro discorso e tu stesso, e questo perché ti precipiti a far politica prima d'essere educato. Ma di ciò non sei afflitto tu solo, ma anche molti di coloro che amministrano gli affari del nostro stato. Si salvano pochi e, forse, fra questi anche il tuo [c] tutore, Pericle.

XIV. ALC. Sì, ecco, Socrate, si dice che non sia diventato sapiente da solo, ma che abbia frequentato molti e sapienti come Pitoclido ed Anassagora. Ed anche ora, con l'età che ha, frequenta Damone per lo stesso motivo. SOCR. Vedi? Hai mai conosciuto un sapiente in una cosa, che fosse incapace di rendere altri sapienti nella stessa? Per esempio il maestro che ti ha insegnato a leggere e scrivere, lui stesso lo sapeva e te ne ha reso capace e con te chiunque altro volle. Non è vero? ALC. Sì. SOCR. [d] E anche tu che hai imparato da lui sarai in grado di insegnare a un altro. ALC. Sì. SOCR. E per il citarista e il maestro di ginnastica non è lo stesso? ALC. Certo! SOCR. Perché è certo una bella prova del sapere, qualunque cosa si sappia, quando si sia capaci di fare che anche altri la sappia. ALC. Mi pare di sì. SOCR. Ed ora puoi nominarmi qualcuno che Pericle ha reso sapiente, a cominciare dai suoi figlioli? ALC. Ma cosa posso dirti o Socrate, se [e] i figli di Pericle sono due sciocchi? SOCR. Ma tuo fratello Clinia? ALC. A che pro parlare di Clinia? E' un pazzo! SOCR. Poiché Clinia è un pazzo, i figli di Pericle sono due sciocchi, quale spiegazione offriremo che egli ti trascuri, nelle condizioni in cui sei? ALC. La spiegazione, credo, sono io che non gli do mai retta. SOCR. [119a] Sì, ma nominami qualche altro Ateniese o straniero, libero o schiavo, il quale

debba alla familiarità con Pericle l'essere divenuto più sapiente, come io ti posso nominare Pitodoro, figlio di Isoloco, e Callia, figlio di Calliade, divenuti più sapienti dalla familiarità con Zenone, ciascuno dei quali ha pagato a Zenone il prezzo di 100 mine ed è divenuto sapiente e illustre. ALC. Ma per Giove, non ne conosco. SOCR. Lasciamo stare, allora, ma tu che intenzioni hai riguardo te stesso? Rimanere così come sei o applicarti in qualche modo?

[b] XV. ALC. Ci consiglieremo insieme, caro Socrate. Davvero capisco cosa vuoi dire e sono d'accordo: perché anche a me pare che gli amministratori del nostro stato, eccetto pochi, siano senza preparazione. SOCR. E che concludi? ALC. Se fossero ben preparati bisognerebbe che chi s'avvia a contendere con loro ci andasse istruito ed esercitato come si fa per una competizione atletica, ma poiché anche loro sono arrivati agli affari dello stato con una preparazione qualunque, perché il dovere di esercitarsi e la noia d'imparare? Perché io so bene che solo con le mie doti naturali [c] avrò con estrema facilità ragione di loro. SOCR. Ahi, mio ottimo amico! Sono cose da dire queste! Come è indegno della tua bella persona e degli altri tuoi pregi! ALC. Cosa vuoi dire, Socrate, e riguardo a che lo dici? SOCR. Sono sdegnato con te e con il mio amore. ALC. Perché mai? SOCR. Che tu ritenga di aver da contendere con la gente di qui! ALC. Ma con chi allora? SOCR. E' mai compatibile che una domanda simile venga da uno [d] che si ritiene di così alto sentire? ALC. Che dici? Non è con la gente di qui che dovrò contendere? SOCR. Ma pensa: se tu comandassi una trireme, in procinto di attaccare battaglia, ti basterebbe forse essere il migliore della ciurma alla manovra o, convinto che sia semplicemente il tuo dovere di sopravanzare gli altri in queste cose, fisseresti gli occhi verso i tuoi veri avversari, piuttosto che, come ora, verso i tuoi compagni d'arme? Dei quali, certamente, devi essere così superiore che non sognino neppure, [e] di misurarsi teco, ma tenuti bassi da te, si debbono unire a te nella lotta contro i nemici, se hai davvero in animo di brillare in qualche nobile opera degna di te e della tua patria. ALC. Ma sì che lo penso. SOCR. E' certo cosa degna di te che tu ti compiaccia di riuscire il migliore dei tuoi soldati invece di tenere l'occhio sui comandanti nemici, perché sei il migliore di essi, studiandoli ed esercitandoti contro di essi! ALC. A chi alludi di [120a] preciso, o Socrate? SOCR. Non lo sai che il nostro paese è in continua guerra con gli Spartani e il Gran Re? ALC. Verissimo.

XVI. SOCR. Così se hai in animo di essere il capo di questa città, la penseresti proprio giusta se considerassi che la tua lotta è contro i re di Sparta e di Persia. ALC. C'è il caso che tu abbia ragione. SOCR. No,

mio buon [b] amico, anzi, bisogna che tu tenga l'occhio su Midia, l'allenatore di quaglie, e su altri di ugual misura - gente che si mette a far politica quando, per la sua profonda rozzezza, non ha ancora smesso di portare nell'anima i capelli "alla schiava" come direbbero le donne, gente che è venuta a adulare la città balbettando ancora il greco, certo non a governarla! Questo è il tuo dovere, ti ripeto; devi tenere gli occhi aperti verso costoro senza curarti troppo di te stesso, senza voler imparare ciò che va appreso per questa grande lotta nella quale stai per impegnarti, né [c] esercitarti in tutto ciò che richieda esercizio, e armato e completo di questa perfetta preparazione è tuo dovere andare al governo della città. ALC. Sì, Socrate, mi pare che tu dica la verità; però, vedi, io penso che anche i capi spartani e il re dei Persiani non siano razza tanto diversa dalla nostra. SOCR. Ma, ottimo amico, guarda bene che razza di idea è questa tua. ALC. Su che? SOCR. Prima di tutto credi che prenderesti più cura di te stesso, se tu [d] temessi costoro ritenendoli terribili o no? ALC. Senz'altro se li ritenessi terribili! SOCR. Forse credi che ti danneggerebbe il prenderti più cura di te stesso? ALC. No, affatto, anzi ne trarrei gran vantaggio. SOCR. Dunque, per prima cosa, questa tua idea è un male e quanto grande! ALC. Hai ragione. SOCR. In secondo luogo osserva che, stando alla probabilità, è falso. ALC. Ma in che modo? SOCR. Non avviene di solito che le nature migliori nascano [e] nelle stirpi più nobili, o no? ALC. E' evidente. SOCR. E' probabile quindi che la gente di nobile pianta se abbia anche una nobile educazione raggiunga la perfezione della virtù. Non è vero? ALC. Per forza!

XVII. SOCR. Consideriamo allora, comparando la nostra condizione con la loro, prima di tutto, se i re degli Spartani e dei Persiani ci risultino di stirpi più ignobili. Non sappiamo che i primi sono rampolli d'Ercole e i secondi d'Achemene, e che la stirpe d'Ercole e quella d'Achemene risalgono a Perseo, figlio di Giove? ALC. Già, ma anche la mia, Socrate, risale ad Eurisace, e la stirpe di Eurisace [121a] a Giove. SOCR. E anche la mia, nobile Alcibiade, risale a Dedalo e Dedalo ad Efesto, figlio di Giove. Se non che i predecessori di quelli erano tutti come essi stessi, re e di nascita regale a risalire fino a Giove, gli uni re d'Argo e di Sparta, gli altri per sempre re della Persia e spesso come ora anche dell'Asia. Ma noi e i padri nostri non siamo che dei privati cittadini. E supponi di dover illustrare ad Artaserse, figlio di Serse, i tuoi antenati e Salamina [b], patria del tuo Eurisace, o Egina, patria del suo avo Aiace; non pensi quanto saresti ridicolo? Ma attento che noi non si sia sconfitti oltre che dall'altezza di nascita anche dall'educazione di quelle persone. Non hai notato quanto sono grandi i mezzi dei re spartani le cui donne sono tenute dallo stato sotto custodia degli Efori, col fine che, per quanto è possibile, il re non

nasca d'inganno da altri che [c] da una Eraclida? Ma il re dei Persiani di tanto sopravanza tutti che nessuno ha sospetto che l'erede da altri possa nascere che dallo stesso re; per questo la donna dei re non è sorvegliata che dalla sua paura. Quando nasce il primogenito cui va il trono, subito tutti i sudditi alla corte del re fanno gran festa e poi tutta l'Asia fa sacrifici e festeggia in questo giorno, per tutto il resto della sua vita, il natale del re. Ma quando nasciamo noi, come [d] dice il poeta comico, "neppure i vicini se ne accorgono", caro Alcibiade. In seguito, il fanciullo reale viene allevato non da una nutrice qualunque, ma da eunuchi stimati i migliori fra quanti sono nella corte dei re: ad essi spetta non solo di prendersi cura di ciò che riguarda il neonato, ma specialmente di ingegnarsi che diventi il più bello possibile, conformandone e drizzandone le membra; pel [e] quale ufficio sono tenuti in grande onore. A sette anni questi fanciulli montano già a cavallo, a scuola di maestri d'equitazione, e cominciano a cacciare. A quattordici anni vanno sotto la disciplina dei pedagoghi reali, come essi li chiamano: i quali sono scelti fra i Persiani più illustri nel fiore della loro età e sono quattro, il più sapiente, il più giusto, il più temperante, e il più valoroso. Il primo di costoro gli insegna la magia di Zoroastro figlio di Oromasdo [122a], cioè il culto degli dèi, e gli insegna pure l'arte di regnare; il più giusto gli apprende ad essere sincero per tutta la vita; quello di temperanza a non lasciarsi dominare da alcun piacere, al fine che egli s'abituï ad essere libero e, come s'addice a un re, a dominare prima di tutto ciò che è in lui e non ad esserne schiavo; il più valoroso lo prepara ad essere audace e intrepido mostrandogli che temere è da schiavo. Ma a te, caro Alcibiade, Pericle ha messo accanto come tutore quello dei suoi servi che per [b] decrepitezza non gli serviva più nulla, Zopiro il Trace. Ti potrei anche descrivere nei particolari tutto il resto delle cure e dell'educazione dei tuoi avversari, se non fosse troppo lunga fatica, e se ciò che t'ho detto non bastasse a far capire quanto segue. Ma della tua nascita, o Alcibiade, della tua crescita e della tua educazione, come di qualunque cittadino ateniese, per dirla franca, non se ne interessa alcuno a meno che non capiti che t'ami. D'altro canto se preferisci considerare la ricchezza, il lusso, le [c] vesti, gli strascichi dei mantelli, gli unguenti di mirra gli interminabili corteggi dei servi, e tutte le altre raffinatezze dei Persiani, avresti a vergognarti di te stesso sentendo quanto sei lasciato lontano da essi.

XVIII. E se d'altra parte preferisci considerare la temperanza, la compostezza, l'affabilità, la serenità, la magnanimità e la disciplina, il coraggio e la costanza, l'amore delle fatiche, l'amore di vittoria e l'amore di gloria degli Spartani ti sentiresti un fantolino in confronto a tutte queste cose. Ma d'altro canto, se consideri anche la ricchezza [d]

e ti credi di valere qualcosa in fatto di ricchezza, non mi sia lecito tacere neppure questo punto, purché tu senta in che condizione sei. Perché, da una parte, se vuoi guardare la ricchezza degli Spartani riconoscerai che le nostre sono molto inferiori alle loro. Sai difatti quanto territorio essi possiedano, loro proprio e in Messenia; e nessuno di noi potrebbe competere con i loro per estensione e qualità, neppure per il numero di schiavi e in particolare degli Iloti, e neppure per il numero di cavalli e di tutti quanti gli allevamenti che ci sono in Messenia? [e] Ma anche a prescindere da tutti questi beni, in tutta la Grecia non v'è tanto oro ed argento quanto ne possiedono i privati spartani, perché durante molte generazioni i tesori sono venuti a loro da ogni parte della Grecia, e spesso anche dai barbari, senza uscirne mai, e proprio [123a] come nella favola di Esopo la volpe dice al leone, anche qui le tracce del denaro che entra a Sparta, in una direzione sola, le vedono tutti, ma le tracce di denaro che ne esce non le vede nessuno; cosicché si deve essere perfettamente sicuri che d'oro e d'argento gli Spartani sono i più ricchi dei Greci e fra di essi il loro re è il più ricco. Giacché di tali entrate le percentuali più larghe e più frequenti fluiscono ai re, ed in più c'è il non piccolo tributo reale [b] che gli Spartani pagano ai loro re. Ma d'altra parte, come sono grandi le ricchezze degli Spartani nei confronti di quelle greche, così, in confronto di quelle dei Persiani e del loro re, sono nulla. Ho udito una volta dalla bocca d'un uomo degno di fede, che era giunto fino alla corte del Re, che egli aveva attraversato una estesa e fertile regione, pressappoco d'una giornata di viaggio, che gli abitanti chiamavano 'la cintura della sposa del Re', e che ve n'era poi un'altra che analogamente ero chiamata 'il [c] velo' e così v'erano molti altri territori, estesi e fertili, scelti in omaggio all'acconciatura della regina, che avevano per ciascun luogo nomi tolti dagli oggetti del suo abbigliamento. Cosicché, penso, se qualcuno dicesse alla madre del re, Amestride, la moglie di Serse: "Il figlio di Dinomache intende competere con tuo figlio; il corredo di quella vale cinquanta mine, al massimo, mentre lui stesso ha un terreno che non fa nemmeno trecento plettri ad Erchia" essa si chiederebbe meravigliata su cosa mai faccia affidamento codesto Alcibiade che intende competere con [d] Artaserse. E, forse, ella direbbe che "codesta persona per tale impresa non può fare affidamento su null'altro che sulla propria sollecitudine e saggezza, perché solo queste cose hanno valore presso i Greci". Perché, se ella venisse a sapere che codesto Alcibiade si mette nell'impresa adesso che, tanto per cominciare, non ha ancora vent'anni, e poi è del tutto ignorante, e per finire non dà retta al suo amatore che lo sollecita innanzitutto ad imparare, ad impegnarsi e ad esercitarsi prima di affrontare [e] il Re, anzi sostiene d'essere più che sufficiente così com'è, credo che ella si meraviglierebbe e

domanderebbe: "Cos'è dunque ciò su cui fa affidamento il giovanotto?" e se noi dunque le rispondestimo che è sulla sua bellezza, prestantza, nobiltà di nascita, ricchezza e doti naturali, penserebbe, o Alcibiade, che ci ha dato di volta il cervello, solo che ella consideri un attimo tutti i vantaggi del suo popolo, sotto questi punti di vista. Ma penso che anche [124a] Lampido, la figlia di Leotichide, moglie di Archidamo e madre di Agide, che sono stati tutti re, si meraviglierebbe anche lei solo che considerasse un attimo i vantaggi del suo popolo, nel caso che tu avessi intenzione di competere con suo figlio, con questa stessa cattiva preparazione. Allora! Non ti sembra una vergogna che le mogli dei tuoi nemici giudichino meglio le qualità che noi dovremmo possedere per competere con essi di quanto noi stessi non giudichiamo? Suvvia! Beato amico, ascolta me e il motto delfico "Conosci te stesso", perché costoro sono i nostri [b] avversari e non quelli che tu credi. Non c'è alcun altro mezzo per esserne superiori se non la sollecitudine e l'abilità, e se tu mancherai di queste, tu mancherai anche di fama fra i Greci o i barbari, della quale fama, a quanto capisco, sei innamorato come nessun altro lo fu mai di qualcosa.

XIX. ALC. Allora, caro Socrate, a cosa debbo impegnarmi? Sai insegnarmi? Perché ho capito che le tue parole sono vere più di tutte. SOCR. Sì, lo posso. Ma consigliamoci insieme sul modo con il quale possiamo divenire il più possibile migliori. Perché, vedi, io certamente non dico [c] che la necessità di venire educati riguarda solo te e non me; no, anzi non c'è nessuna differenza fra me e te tranne in una cosa. ALC. Quale? SOCR. Il mio tutore è migliore e più saggio del tuo Pericle. ALC. E chi è, Socrate? SOCR. Un dio, caro Alcibiade, lo stesso che non mi ha concesso di parlarti prima di oggi; e facendo affidamento su di lui dico che la rivelazione di te stesso dipenderà da nessun altro che da me. ALC. Tu scherzi, Socrate! [d] SOCR. Può darsi. Però dico il vero quando dico che abbiamo bisogno di impegnarci - tutti gli uomini ne hanno bisogno, ma noi due molto di più. ALC. Quanto a me non hai torto. SOCR. Neppure quanto a me, penso. ALC. Che dunque dovremo fare? SOCR. Non dobbiamo cedere, né infiacchirci, caro amico. ALC. No, certo! Non s'addice a noi! SOCR. Senza dubbio, però bisogna che insieme esaminiamo la questione. Dimmi, abbiamo detto [e] di voler diventare migliori quanto più è possibile, non è vero? ALC. Sì. SOCR. In quale virtù? ALC. E' chiaro! In quella in cui si distinguono gli uomini migliori. SOCR. Migliori in che? ALC. E' chiaro! nel trattare gli affari. SOCR. Quali? L'ippica? ALC. No, certo. SOCR. Perché qui ci rivolgeremmo ai cavallari? ALC. Sì. SOCR. Allora vuoi dire la nautica? ALC. No. SOCR. Perché qui ci rivolgeremmo ai marinai? ALC. Sì. SOCR. Quali affari allora? Chi sono

costoro che li trattano? ALC. Per esempio i migliori e più nobili Ateniesi. SOCR. E intendi per migliori e più nobili chi ci capisce e sa o chi [125a] non ci capisce? ALC. Coloro che ci capiscono. SOCR. Pertanto chi capisce è per ciò stesso migliore? ALC. Sì. SOCR. E chi non capisce e non sa non è cattivo artefice? ALC. E come no? SOCR. Dirai che il calzolaio ci capisce nella fabbricazione delle calzature? ALC. Certo. SOCR. Così è buono in questo campo? ALC. Sì. SOCR. Però il calzolaio non ci capisce nella confezione di abiti. ALC. Sì. SOCR. E' dunque un cattivo artigiano in questo? [b] ALC. Sì. SOCR. Allora, stando a questo ragionamento, la stessa persona è buona e cattiva. ALC. Si capisce!

XX. SOCR. Bene! Vuoi forse dire che gli uomini buoni sono anche cattivi? ALC. No. SOCR. Quali, allora, li puoi chiamare buoni? ALC. Quelli che sono in grado di governare nella città, quelli intendo io. SOCR. Governare? Non certo i cavalli. ALC. No, no. SOCR. Gli uomini, invece? ALC. Sì. SOCR. Uomini ammalati? ALC. No. SOCR. Uomini in navigazione? ALC. No, no. SOCR. Alla mietitura? ALC. No. SOCR. In attività o in ozio? [c] ALC. In attività, dico. SOCR. In quale? Provatvi a spiegarlo anche a me. ALC. Bene! Gli uomini che entrano in rapporto fra di loro e si servono reciprocamente l'un l'altro come nella vita della nostra città. SOCR. Intendi dunque il governare gli uomini che si servono degli uomini? ALC. Sì. SOCR. Intendi allora i capiciuma che si servono dei rematori? ALC. No, davvero. SOCR. Perché quella è arte del pilota? ALC. Sì. SOCR. Forse gli uomini che dirigono i flautisti e conducono il canto e che [d] si servono dei danzatori? ALC. No, no. SOCR. Perché questa è arte del capocoro? ALC. Senz'altro. SOCR. Ma che cosa pensi che sia mai governare uomini che si servono reciprocamente di uomini? ALC. Io parlo di uomini che fanno vita in comune nello stato e che sono in rapporto fra loro: si tratta di comandare a questi, nella città.

XXI. SOCR. Qual è dunque questa arte? Immagina che ti chieda da capo, come ho già fatto, qual è l'arte che insegna a governare quelli che partecipano in comune al controllo d'una nave? ALC. L'arte del pilota. SOCR. E per venire al secondo esempio, quale scienza insegna a [e] governare quelli che partecipano insieme al canto? ALC. Quella che ricordavi poco fa, l'arte del maestro del coro. SOCR. Ancora un passo. Che nome ha la scienza che governa gli uomini che partecipano alla vita dello stato? ALC. Il buon consiglio, dico, caro Socrate. SOCR. E' così. Forse ti pare che la scienza del pilota sia priva di buon consiglio? ALC. No, certo! SOCR. Ma sia [126a] scienza del buon consiglio, invece? ALC. Lo credo in quanto può condurre in porto tutti

gli imbarcati. SOCR. Ben detto! A questo punto, il buon consiglio che tu dici in che s'esercita? ALC. Nell'amministrare e preservare lo stato nel modo migliore. SOCR. E cos'è ciò la cui presenza o la cui assenza fa che uno stato sia meglio amministrato e preservato? Per esempio se tu mi chiedessi: "Cos'è ciò la cui presenza o la cui assenza fa che un corpo sia meglio tenuto e preservato?" io ti risponderei che è la presenza della salute e l'assenza della malattia. Non ti [b] pare? ALC. Sì. SOCR. E se tu mi chiedessi ancora: "Cos'è ciò per la cui presenza gli occhi stanno meglio?" ti risponderei, di conseguenza: "per la presenza della vista e per l'assenza della cecità". E gli orecchi sono a posto e in buono stato per l'assenza della sordità e la presenza dell'udito. ALC. Giusto. SOCR. Ci siamo. Cos'è ciò per la cui presenza o la cui assenza lo stato è più felice ed è meglio curato ed amministrato? ALC. Mi pare, [c] Socrate, per la presenza dell'amicizia reciproca fra i cittadini e per l'assenza dell'odio e della fazione. SOCR. Intendi tu per amicizia una concordia o una discordia? ALC. Una concordia. SOCR. Per mezzo di quale arte gli stati si trovano d'accordo sui numeri? ALC. Attraverso l'aritmetica. SOCR. E gli individui non usano la stessa scienza? ALC. Sì. SOCR. Col risultato che pure ogni individuo si accorda con se stesso? ALC. Sì. SOCR. Per mezzo di quale scienza ognuno s'accorda con se stesso [d] sulla misura del palmo e del cubito, se è maggiore l'una o l'altra? Non è per mezzo della scienza delle misure? ALC. Sicuro. SOCR. E così i privati cittadini fra loro? E gli stati fra loro? ALC. Sì. SOCR. Bene. E non è la stessa cosa anche per i pesi? ALC. Dico di sì. SOCR. Ora, quella che tu chiami concordia, che è e di che s'occupa e qual è l'arte che la procura? Ed è la stessa per lo stato e per l'individuo, sia in rapporto con se stesso sia in rapporto con gli altri? ALC. Naturalmente. SOCR. Che cos'è [e] dunque? Non stancarti a rispondere ma fatti animo e parla! ALC. Io chiamo amicizia e concordia quella per cui padre e madre avendo il loro figlio sono di un solo sentimento con lui, e quella del fratello per il fratello e della moglie per il marito.

XXII. SOCR. Credi tu, allora, caro Alcibiade, che il marito possa aver la stessa idea della moglie sulla lavorazione della lana, benché lui sia inesperto e lei invece conoscitrice? ALC. No certo. SOCR. E neppure ne ha bisogno dal momento che la lana è una conoscenza propria delle donne. [127a] ALC. Sì. SOCR. Ma allora? La moglie potrebbe forse trovarsi della stessa idea del marito, pur non sapendone nulla, su questioni militari? ALC. No certo. SOCR. Perché, tu mi potresti dire adesso, è una conoscenza da uomini. ALC. Certo. SOCR. Vi sono dunque cognizioni da donna e da uomo, a quanto dici. ALC. E come no! SOCR. In queste cognizioni non si ha dunque la stessa idea fra moglie e marito. ALC. No. SOCR. E neppure amicizia, se l'amicizia,

come dicevamo, è concordia. ALC. Par proprio di no. SOCR. Così le donne in quanto svolgono le loro mansioni non hanno amicizia [b] dei loro mariti. ALC. Pare di no. SOCR. E neppure gli uomini in quanto praticino le loro hanno l'amicizia delle loro mogli. ALC. No. SOCR. Analogamente, infine, neppure gli stati sono bene ordinati quando ciascuno svolge le proprie mansioni? ALC. Ma io credo di sì, Socrate. SOCR. Come dici? Se in essi manca l'amicizia, la cui presenza, e non altro, dicevamo, fa che gli stati siano ben ordinati? ALC. Ma no, mi pare che l'amicizia sorga fra i cittadini proprio perché ognuno fa il compito che gli è proprio. SOCR. Non dicevi così. Ma adesso che [c] cosa vuoi dire? Può esserci l'amicizia pur non essendovi la concordia? O è possibile che la concordia nasca intorno a quegli affari che alcuni sanno e altri no? ALC. Impossibile. SOCR. Fanno cose giuste o ingiuste quando tutti svolgono ciascuno il compito che gli è proprio? ALC. Cose giuste. Come no? SOCR. Quando dunque in uno stato i cittadini compiano azioni giuste, non c'è amicizia fra essi? ALC. Allora credo ci sia per forza, caro [d] Socrate. SOCR. Che cosa intendi tu per questa amicizia o concordia della quale bisogna che si sia sapienti consiglieri per divenire uomini migliori? Perché ancora non riesco a capire né che cosa sia né dove si trovi, giacché a momenti appare e a momenti dispare nelle stesse persone, a seguire il tuo ragionamento.

XXIII. ALC. O per gli dèi, Socrate, neppure io so quel che dico e rischio d'essere da lungo tempo in una condizione vergognosissima senza accorgermene. SOCR. Via, fatti coraggio! Perché se ti fossi accorto di questa condizione [e] all'età di cinquanta anni, ti sarebbe stato difficile cominciare a prenderti cura di te stesso. Ma ora hai l'età giusta nella quale ci si deve rendere coscienti di quella. ALC. E cosa bisogna fare, caro Socrate, quando uno se n'è accorto? SOCR. Rispondere alle mie domande, caro Alcibiade. Ciò facendo e con l'aiuto del dio, se vorremo fare affidamento sulla mia voce profetica, tu ed io pure verremo in condizione migliore. ALC. Così sarà se basta ch'io risponda. SOCR. Bene. Ecco: cosa significa 'prendersi [128a] cura di sé?', perché c'è da temere che spesso ci illudiamo di prenderci cura mentre, per quanto lo si creda, non ne facciamo proprio niente. E quand'è che un uomo ci si mette? E' quando uno si prende cura delle sue cose, che egli ha cura di se stesso? ALC. Mi sembra di sì. SOCR. Vediamo! Quand'è che un uomo si dà pensiero dei suoi piedi? Forse quando si dà pensiero di ciò che attiene ai suoi piedi? ALC. Non capisco. SOCR. Non dai nome a qualcosa che appartiene alla mano? Prendi un anello: potresti dire che si adatta ad un'altra parte del corpo umano che non sia il dito? ALC. No, davvero. SOCR. Così anche la calzatura appartiene al piede nello stesso modo? ALC. Sì. < SOCR. E vesti e coperte appartengono analogamente all'intero corpo? ALC. Sì.

SOCR. Ora, è [b] quando ci diamo pensiero per le scarpe che ci prendiamo cura dei nostri piedi? ALC. Non capisco bene, Socrate. SOCR. Ma come, Alcibiade? Ha per te un qualche senso 'prendersi cura' in modo giusto di una qualunque cosa? ALC. Per me sì. SOCR. Ed è quando si fa una cosa migliore che tu la chiami una giusta cura? ALC. Sì. SOCR. Quale arte migliora la fattura delle scarpe? ALC. Quella del calzolaio. SOCR. Così è per mezzo di codesta arte che ci prendiamo cura delle scarpe? ALC. Sì. SOCR. [c] E con essa anche del piede? O per mezzo di quella con la quale curiamo il miglioramento dei piedi? ALC. Con quest'ultima. SOCR. E questo miglioramento dei piedi non lo curiamo con l'arte con cui miglioriamo l'intero corpo? ALC. Mi par di sì. SOCR. E non è la ginnastica? ALC. Sicuro. SOCR. Con la ginnastica dunque ci prendiamo cura dei piedi ma con la calzatureria di ciò che appartiene ai piedi. ALC. Certo. SOCR. Insomma con la ginnastica ci prendiamo cura delle mani, ma con l'oreficeria dei ninnoli che appartengono alle mani? ALC. Sì. SOCR. Sempre con la ginnastica ci prendiamo cura del corpo, ma con la tessitura e le altre arti ci prendiamo cura delle cose che [d] attengono al corpo? ALC. Assolutamente! SOCR. Ma allora l'arte con la quale ci prendiamo cura di un oggetto qualunque è diversa da quella con cui ci prendiamo cura delle cose che appartengono a quell'oggetto. ALC. Evidentemente. SOCR. Non è dunque quando ci si prende cura delle proprie cose, che si è solleciti di se stessi. ALC. Proprio no. SOCR. Perché, a quanto risulta, non è la stessa arte con cui ci si prende cura di sé e delle proprie cose. ALC. No, certo!

XXIV. SOCR. Di' sù, allora: con quale arte potremo prenderci cura di noi stessi? ALC. Non lo so. SOCR. Ora, fino qui, almeno, siamo d'accordo, che non è quella con [e] la quale potremo rendere migliore qualsiasi oggetto che ci appartenga, ma quella che renda tali noi stessi. ALC. Verissimo. SOCR. Ora, avremmo mai conosciuto qual è l'arte che migliora la qualità delle calzature, se non conoscessimo la scarpa? ALC. Impossibile. SOCR. E neppure, perciò, quale è l'arte che migliora la fattura degli anelli se non conoscessimo l'anello. ALC. Vero. SOCR. Facciamo un altro passo. Potremmo forse conoscere qual è l'arte che migliora l'uomo stesso se non sapessimo chi [129a] siamo noi stessi? ALC. Impossibile. SOCR. E può mai darsi che sia una bazzecola conoscere se stessi e che fosse uno sciocco chi iscrisse quelle parole nel tempio di Pito o è invece una cosa difficile e non da tutti? ALC. Talvolta, Socrate, mi è sembrato cosa da tutti, talvolta invece compito estremamente difficile. SOCR. Beh! Alcibiade, può essere facile o no, ma per noi il problema si pone così: se conosceremo noi stessi, conosceremo forse la cura che dobbiamo prenderci di noi, se no, non la conosceremo mai. ALC. E' così. SOCR. Di' dunque: in qual

[b] modo si potrebbe scoprire in che consiste il "se stesso"? Perché di conseguenza potremmo forse scoprire cosa siamo noi, ma rimanendo all'oscuro della prima cosa sicuramente sarà impossibile scoprire la seconda. ALC. Hai ragione. SOCR. Alt! Per Giove. Con chi parli adesso? Con me? ALC. Sì. SOCR. Così anch'io con te? ALC. Sì. SOCR. Allora è Socrate quello che parla? ALC. Esatto. SOCR. E Alcibiade è quello che ascolta? ALC. Sì. [c] SOCR. E Socrate non si serve di parole per parlare? ALC. Certo! SOCR. Il parlare e il servirsi della parole è per te la stessa cosa? ALC. Si capisce. SOCR. Ma chi si serve d'una cosa e la cosa di cui ci si serve sono differenti? ALC. Come dici? SOCR. Per esempio, il calzolaio taglia certo con il trincetto, con la lesina ed altri arnesi. ALC. Sì. SOCR. Dunque altro è colui che taglia ed usa quegli strumenti, ed altro è ciò di cui egli si serve per tagliare. ALC. Senza dubbio. SOCR. Nello stesso modo lo strumento che usa il suonatore di cetra per suonare sarà altra cosa dal suonatore stesso. ALC. Sì. SOCR. Ecco: questo è ciò [d] che ti chiedevo prima: se chi usa uno strumento e lo strumento ti sembrano sempre diversi. ALC. Mi sembra di sì. SOCR. E che diremo del calzolaio? Che taglia solo con arnesi o anche con le mani? ALC. Anche con le mani. SOCR. Perché si serve anche di queste? ALC. Sì. SOCR. E non si serve anche degli occhi quando taglia il cuoio? ALC. Sì. SOCR. Siamo d'accordo che chi usa uno strumento è altra cosa dallo strumento? ALC. Sì. SOCR. Allora il calzolaio e il suonatore sono altra cosa dalle [e] mani e dagli occhi con cui essi lavorano? ALC. Evidentemente.

XXV. SOCR. E finalmente l'uomo non si serve di tutto il corpo? ALC. Sì. SOCR. S'era detto che chi si serve d'uno strumento e lo strumento sono diversi? ALC. Sì. SOCR. Allora l'uomo è altra cosa del suo corpo? ALC. Credo. SOCR. Cos'è dunque l'uomo? ALC. Non lo so. SOCR. Però tu sai almeno che è qualcosa che si serve del corpo. ALC. Sì. SOCR. Che altro mai si serve di questo [130a] se non l'anima? ALC. Niente altro. SOCR. E non è comandando che se ne serve? ALC. Sì. SOCR. Qui c'è una cosa da cui nessuno può dissentire. ALC. Quale? SOCR. Che l'uomo sia una almeno delle tre cose. ALC. Quali? SOCR. O anima, o corpo o ambedue insieme, come un tutto unico. ALC. Senza dubbio. SOCR. Ma non ci siamo già trovati d'accordo che l'uomo è proprio [b] ciò che comanda il corpo? ALC. D'accordo. SOCR. Forse può il corpo stesso comandare se stesso? ALC. In nessun modo. SOCR. Perché già abbiamo detto che lui stesso è governato. ALC. Sì. SOCR. Non potrebbe proprio essere ciò che cerchiamo. ALC. No, non sembra. SOCR. O è quel tutto unito che governa il corpo, ed è proprio questo l'uomo? ALC. Forse è così. SOCR. Ma è la cosa più impossibile del mondo! Se una delle due parti, infatti, non partecipa al governo non c'è alcun modo che comandino le due parti insieme. ALC. Giusto.

SOCR. [c] E poiché né il corpo, né il corpo e l'anima insieme sono l'uomo, rimane da concludere, penso, che l'uomo o non sia nulla o, se è qualcosa, non sia altro che anima. ALC. Appunto! SOCR. C'è bisogno di dimostrarcelo ancor più chiaramente che l'anima è l'uomo? ALC. No, per Giove! Mi sembra dimostrato abbastanza. SOCR. Anche se questa prova non è proprio rigorosa, ma solo sufficiente, ci basta. Perché verremo a una conoscenza rigorosa quando avremo scoperto ciò che adesso abbiamo lasciato da parte data la [d] lunga ricerca che comportava. ALC. Che cos'è? SOCR. E' ciò che si diceva poco fa, che per prima cosa si deve cercare cos'è il se stesso, mentre in luogo del se stesso abbiamo esaminato che cosa è in sé ogni singolo individuo. E forse sarà sufficiente, perché forse non c'è niente più importante di noi stessi, potremmo dire, che l'anima. ALC. No certo. SOCR. Quindi, va benissimo ritenere che quando io e te ci intratteniamo, servendoci di parole, è l'anima che comunica [e] con l'anima? ALC. Perfettamente. SOCR. Bene, ciò è proprio quello che dicevamo poco fa, che Socrate conversa con Alcibiade servendosi di parole, ma non indirizzate, come appare, al suo volto, bensì ad Alcibiade stesso. E questo è l'anima. ALC. Lo credo anch'io.

XXVI. SOCR. Quindi colui che ammonisce di conoscere se stesso, ci ordina di conoscere la nostra anima. ALC. [131a] Così pare. SOCR. E quindi colui che conosce un po' di ciò che appartiene al corpo ha conoscenza di ciò che appartiene a se stesso, ma non conoscenza di se stesso. ALC. E' Così. SOCR. Quindi nessun medico e nessun maestro di ginnastica in quanto tali conoscono se stessi. ALC. Par di no. SOCR. E ci passa un bel po' che i contadini e tutti quelli che praticano un mestiere conoscano se stessi. Perché essi, a quanto pare, non conoscono neppure ciò che attiene a loro stessi, ma soltanto ciò che è ancora più remoto da ciò che attiene a loro stessi, secondo le arti che rispettivamente [b] professano; perché conoscono le arti attinenti al corpo, dalle quali il corpo è servito. ALC. E' vero. SOCR. Se dunque la saggezza consiste nel conoscere se stessi nessuno di costoro è saggio per quanto sta all'arte sua. ALC. No, non mi sembra. SOCR. Per questo, ecco, tali arti passano per assai vili, come cognizioni indegne di un uomo nobile. ALC. Sicuro. SOCR. Così, ancora una volta, chi si prende cura del proprio corpo cura ciò che appartiene a se stesso, ma non cura se stesso. ALC. Quasi inevitabilmente. SOCR. Chi poi si prende cura dei denari non s'adopera intorno a se [c] stesso, né a ciò che attiene a se stesso, ma a cose ancor più remote da quelle che attengono a se stesso. ALC. Lo credo anch'io. SOCR. L'affarista quindi non fa dunque più i suoi interessi! ALC. Giusto! SOCR. E se qualcuno è innamorato del corpo di Alcibiade vuol dire che non è innamorato di Alcibiade, ma di qualcosa che appartiene ad Alcibiade. ALC. E' vero.

SOCR. Ma chi è innamorato della tua anima, t'ama. ALC. E' così per forza da quello che s'è detto. SOCR. Colui poi che ama il tuo corpo, quando questo cessa il suo fiorire, si ritirerà e se ne andrà? ALC. Evidentemente. SOCR. Ma chi invece ama la tua [d] anima non se ne andrà fintanto ch'essa si muova per la via del meglio? ALC. E' naturale. SOCR. Ebbene io sono colui che non si ritira da te, ma ti rimango vicino anche allo sfiorire del corpo, quando gli altri si sono dileguati. ALC. E fai proprio bene, caro Socrate! E non andartene! SOCR. Però cerca d'essere il più bello possibile. ALC. Sì, cercherò.

[e] XXVII. SOCR. Così dunque è la tua situazione: Alcibiade, il figlio di Clinia, non ha avuto, e non ha, a quanto pare, alcun amante tranne uno solo, e questi degno d'essere amato, Socrate, il figlio di Sofronisco e di Fenarete. ALC. E' vero. SOCR. Non mi dicevi che io ti ho anticipato di poco venendoti a parlare, perché altrimenti tu saresti venuto per primo, desideroso di sapere com'è che io solo non mi allontano da te? ALC. Sì. SOCR. Questa ne è la ragione, che io solo ero innamorato di te, mentre gli altri lo erano di ciò che ti appartiene. Ma ciò che t'appartiene passa di stagione, mentre tu cominci a fiorire. Ed ora, se almeno non sarai guastato dal popolo ateniese, io [132a] non t'abbandonerò. Perché questo è ciò che io temo soprattutto, che tu ti guasti diventandomi amante del popolo, giacché altri già, anche nobili, hanno subito lo stesso effetto, degli Ateniesi. Perché il "popolo di Eretteo dal gran cuore" ha bellissima maschera ma tu dovresti vederlo senza la maschera al volto. Usa dunque con animo prudente questa cautela che ti dico. ALC. Quale? SOCR. [b] Esercitati prima di tutto, mio beato amico, ad apprendere ciò che è necessario imparare per introdurti negli affari della città; prima non farlo, affinché tu parta con un antidoto e non abbia a patire alcunché di terribile. ALC. E' un buon consiglio, Socrate, ma prova a spiegarmi in qual modo, secondo te possiamo prenderci cura di noi due. SOCR. Bene! Abbiamo fatto un passo in avanti - perché ormai ci troviamo perfettamente d'accordo su ciò che siamo - e noi temevamo solo di sbagliarci in questo e di prenderci cura senza accorgercene, di qualcosa d'altro che noi stessi. ALC. E' così. SOCR. Di seguito ci siamo [c] trovati d'accordo che dobbiamo prenderci cura dell'anima, e rivolgere ad essa la nostra attenzione. ALC. E' chiaro. SOCR. E che va lasciata agli altri la sollecitudine per il corpo ed il denaro. ALC. Certo. SOCR. In qual modo potremmo conoscere il più chiaramente possibile la nostra anima? Giacché, con questa conoscenza, potremo evidentemente conoscere noi stessi. Per gli dèi! Comprendiamo bene quel giusto consiglio dell'iscrizione delfica ricordata ora? ALC. Con quale intenzione lo dici, [d] o Socrate? SOCR. Ti dirò cosa sospetto che questa iscrizione ci voglia realmente consigliare. Perché si dà il caso

che ad intenderla non vi siano molti esempi di confronto, tranne quello solo della vista. ALC. Cosa vuoi dire con questo?

XXVIII. SOCR. Rifletti anche tu. Se l'iscrizione consigliasse l'occhio, come consiglia l'uomo, dicendo: "guarda te stesso", in che modo e cosa penseremmo che voglia consigliare? Non forse a guardare verso qualcosa guardando la quale l'occhio fosse in grado di vedere se stesso? ALC. Certo. SOCR. Ecco: indaghiamo quale oggetto v'è che a [e] guardarlo possiamo vedere lui e noi stessi. ALC. E' chiaro, Socrate, gli specchi e oggetti simili. SOCR. Esatto. Non c'è forse anche nell'occhio con il quale vediamo qualcosa dello stesso genere? ALC. Certo. SOCR. Hai osservato [133a] poi che a guardare qualcuno negli occhi si scorge il volto nell'occhio di chi sta di faccia, come in uno specchio, che noi chiamiamo pupilla, perché è quasi un'immagine di colui che la guarda. ALC. E' vero. SOCR. Dunque se un occhio guarda un altro occhio e fissa la parte migliore dell'occhio con la quale anche vede, vedrà se stesso. ALC. Evidentemente. SOCR. Ma se l'occhio guarda un'altra parte del corpo umano o degli oggetti, ad eccezione di quella che ha simile natura, non vedrà se stesso. ALC. [b] E' vero. SOCR. Se allora un occhio vuol vedere se stesso, bisogna che fissi un occhio, e quella parte di questo in cui si trova la sua virtù visiva; e non è questa la vista? ALC. Sì. SOCR. Ora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, dovrà fissare un'anima, e soprattutto quel tratto di questa in cui si trova la virtù dell'anima, la sapienza, e fissare altro a cui questa parte sia simile? [c] ALC. Credo di sì, Socrate. SOCR. Possiamo noi indicare nell'anima una parte più divina di quella ove risiedono la conoscenza e il pensiero? ALC. Non possiamo. SOCR. Questa parte dell'anima è simile al divino, e, se la si fissa, si impara a conoscere tutto ciò che vi è di divino, intelletto e pensiero, si ha la possibilità di conoscere se stessi nel modo migliore. ALC. Evidentemente. [SOCR. Ma come lo specchio è più chiaro di quello che è nel nostro occhio, e più puro e luminoso, così si dà il caso che anche il dio sia più puro e luminoso della parte migliore che è nell'anima? ALC. Mi pare, Socrate. SOCR. Quindi, mirando in dio, useremmo del più bello specchio anche delle cose umane che tendono alla eccellenza dell'anima, e così potremo vedere e conoscere meglio noi stessi. ALC. Sì.] SOCR. Ma non ci siamo trovati d'accordo che il conoscere se stessi sia saggezza? ALC. Certo.

XXIX. SOCR. Quindi senza conoscere noi stessi e senza essere saggi non saremmo in grado di sapere ciò che è male e ciò che è bene per noi. ALC. Come sarebbe mai possibile, [d] Socrate? SOCR. Perché anche ate forse pare impossibile che senza conoscere Alcibiade si

conosca se ciò che appartiene ad Alcibiade sia in effetti di Alcibiade. ALC. Impossibile, per Giove. SOCR. E come potremmo sapere che le cose nostre sono nostre se non conosciamo noi stessi? ALC. Già, come? SOCR. E se non conosciamo le nostre cose, neppure quelle che appartengono ad esse? ALC. Pare di no. SOCR. Noi eravamo dunque del tutto scorretti poco fa, quando ci siamo trovati d'accordo che vi sono persone che, senza conoscere se stesse, conoscono tuttavia le cose che loro appartengono e che altri conoscono ciò che appartiene alle loro cose. Perché pare che sia compito [e] di un'arte unica e sola discernere queste tre cose: se stessi, le proprie cose e ciò che a queste cose appartiene. ALC. Probabilmente. SOCR. E uno che non conosca le cose proprie analogamente non conoscerà quelle degli altri. ALC. Non può essere diversamente. SOCR. Ma se non conosce le cose proprie od altrui non conoscerà neppure quelle attinenti allo stato. ALC. Per forza! SOCR. Costui quindi non potrebbe essere un uomo di stato. ALC. Certamente no. SOCR. E neppure un amministratore d'una [134a] casa. ALC. Certamente no. SOCR. E neppure saprà quel che fa. ALC. D'accordo. SOCR. E chi non sa, non sbaglierà? ALC. Certo. SOCR. Sbagliando non si troverà male tanto in pubblico che in privato? ALC. Senza dubbio. SOCR. E chi vive male non è infelice? ALC. Sì, molto. SOCR. E quelli per i quali agisce? ALC. Infelici anch'essi. SOCR. Dunque non è possibile essere felici se non si è saggi e buoni. ALC. No, non è possibile [b]. SOCR. Gli uomini cattivi sono quindi infelici? ALC. Sì, molto.

XXX. SOCR. Dunque, neppure chi diviene ricco sfugge all'infelicità, ma solo chi diventa saggio. ALC. Evidentemente. SOCR. Non hanno infine bisogno di mura, di triremi e d'arsenali gli stati, caro Alcibiade, se avranno a prosperare in felicità, né hanno bisogno di masse e di grandezza prive di virtù. ALC. Veramente no. SOCR. Così se [c] t'appresti a metter mano agli affari dello stato, correttamente e nobilmente, tu devi far parte ai cittadini della tua virtù. ALC. Sicuro. SOCR. Ma potrebbe qualcuno dare ciò che non ha? ALC. E come farebbe? SOCR. Per te stesso devi prima conquistarti la virtù, tu o chiunque altro che voglia governare e prendersi cura non solo privatamente di sé e delle sue cose, ma anche dello stato e dei suoi affari. ALC. E' vero. SOCR. Non devi dunque procurare potere e neppure libertà a te stesso e allo stato per far ciò che ti piaccia, ma giustizia e saggezza. ALC. Evidentemente. [SOCR. O Perché se tu e la città agite [d] con giustizia e saggezza, agirete come piace al dio. ALC. E' naturale. SOCR. E, come dicevamo all'inizio, nelle vostre azioni terrete lo sguardo fisso al divino e al luminoso. ALC. Evidentemente. SOCR. Ma con lo sguardo fisso in quella direzione rimirerete e conoscerete voi stessi e ciò che è bene per voi. ALC. Sì. SOCR. Allora

vivrete rettamente e bene? ALC. Sì. SOCR. Così facendo io voglio [e] garantire che voi sarete anche felici. ALC. Una promessa sicura. SOCR. Ma se agirete contro giustizia con lo sguardo fisso all'empietà ed al buio, allora, com'è naturale, i vostri atti saranno corrispondenti a questi, dal momento che rimanete nell'ignoranza di voi stessi. ALC. E' naturale.] SOCR. Perché, mio caro Alcibiade, chi possieda la potenza per far ciò che gli piaccia, ma non abbia alcun senno, cos'è probabile che gli accada, sia lui una persona o uno stato? Se per esempio un malato ha il potere di far [135a] ciò che gli piace e privo d'ogni idea di medicina, spadroneggia a tal punto che nessuno può riprenderlo cosa accadrà? Non si rovinerà la salute? E ciò non sarà naturale? ALC. E' vero. SOCR. Se in una nave uno avesse la libertà di fare ciò che gli pare, privo della minima idea di scienza nautica, te lo immagini cosa avverrebbe di lui e degli altri imbarcati? ALC. Lo vedo: perirebbero tutti. SOCR. Se dunque, in questo stesso modo, nello stato e in [b] ogni altro tipo di governo e di dominio viene a mancare la virtù, ne consegue il vivere male? ALC. Per forza.

XXXI. SOCR. Quindi non è il potere tirannico, mio ottimo Alcibiade, che ti devi procurare, né a te stesso né allo stato, ma la virtù, se volete prosperare in felicità. ALC. E' vero. SOCR. Ma fino a quando non si possiede questa virtù è meglio obbedire, piuttosto che comandare, a chi è migliore di noi, anche se siamo uomini fatti e non solo bambini. ALC. Evidente. SOCR. E ciò che è migliore non è anche più bello? ALC. Sì. SOCR. E ciò che è più nobile non è più conveniente? ALC. Certo. SOCR. All'uomo senza [c] virtù quindi spetta di essere schiavo, perché per lui è meglio. ALC. Sì. SOCR. La mancanza di virtù è condizione da schiavi. ALC. Evidentemente. SOCR. Mentre la virtù, da liberi. ALC. Sì. SOCR. Amico mio, devi allora fuggire ciò che è condizione da schiavi. ALC. In modo assoluto, Socrate! SOCR. E adesso hai coscienza in che condizioni ti trovi? Da libero o no? ALC. Io credo di averne coscienza con molta chiarezza. SOCR. Sai però come salvarti dalla condizione in cui ti trovi adesso? E non diamogli il suo nome, davanti a un bell'uomo [d] come te. ALC. Io lo so. SOCR. Come? ALC. Se lo vuoi, Socrate. SOCR. Così non dici bene, mio caro Alcibiade. ALC. E come debbo dire? SOCR. Se il dio lo vuole. ALC. Dirò così allora. E in più voglio dire questo, che noi siamo lì lì per scambiarci le parti, o Socrate, la tua a me e la mia a te. Perché da oggi in avanti non ci sarà caso che io non ti stia sempre alle costole come tu fossi un bambino, e che tu non mi abbia sempre vicino [e] come tuo tutore. SOCR. Generoso amico! Il mio amore sarà proprio come quello di una cicogna; esso, dopo aver covato in te un amore alato, sarà poi da questo circondato di cure a sua volta. ALC. Sì, è così, e voglio cominciare da questo momento a prendermi cura della

giustizia. SOCR. Vorrei che tu arrivassi in fondo; ma ho paura! Non perché io manchi di fiducia nelle tue doti naturali, ma perché vedo la forza dello stato, ho paura che questo ci soverchierà entrambi.

ALCIBIADE II

traduzione di Piero Pucci

SOMMARIO

Socrate incontra Alcibiade che si reca al tempio a pregare: bisogna esser molto cauti nella preghiera, per evitare di chiedere qualcosa che si ritiene un bene e invece è un male. Esempio di Edipo. Ma Edipo, obietta Alcibiade, era impazzito (I 138a-c). Ma, risponde Socrate, se essere pazzo è il contrario di essere assennato, dovremo dire che essere pazzo è identico a essere stolto, dal momento che anche la stoltezza è il contrario dell'assennatezza e non possono esserci due contrari diversi di un'unica cosa (II 138c-139c). Si dovrà allora ammettere che la maggior parte degli uomini essendo stolta è pazza? Come mostra l'analogia con la malattia, la stoltezza è di molte specie e, se è vero che ogni pazzo è stolto, non è vero il contrario (III 139c-140d). La stoltezza identificata con l'ignoranza: Esempio di preghiera imprudente (IV 140d-141c). Altri esempi di preghiere suggerite da ignoranza di che cosa è bene chiedere (V 141c-143a). Ma ci sono casi in cui ignorare il bene, è meglio che credere di conoscerlo (VI 143a-c). Altro esempio per dimostrare questo principio (VII 143e-144c). Nessuna conoscenza giova veramente se è separata dalla conoscenza di ciò che è meglio. (VIII 144d-145c). L'assennatezza non può prescindere, quindi, dalla scienza del bene; e tuttavia peggiore dell'ignoranza è il credere di sapere senza sapere realmente (IX 145c-146d). Anche l'erudizione non giova senza la scienza del bene. Carattere enigmatico della poesia (X 146d-147e). Alcibiade non sa più cosa chiedere nella sua preghiera e Socrate, allora, ricorda la preghiera assennata dei Lacedemoni che si limitano a chiedere che gli dèi concedano il bene e allontanino il male (XI 147c-148d). La risposta dell'oracolo di Ammone (XII 148d-149c). Più che alla ricchezza e all'abbondanza dei sacrifici e delle offerte, gli dèi guardano all'anima se è pia e giusta (XIII 149c-150d). Conclusione: Alcibiade incorona Socrate (XIV 150d-151e).

[138a] I. SOCRATE. Caro Alcibiade, te ne vai al tempio a pregare il dio? ALCIBIADE. Proprio, caro Socrate. SOCR. Hai un'aria preoccupata e tieni gli occhi per terra, come se andassi meditando qualcosa. ALC. Meditare che cosa, Socrate? SOCR. La più grave meditazione, Alcibiade, almeno [b] secondo me. Perché, dimmi per Giove, non credi che gli dèi in parte concedano in parte rifiutino quelle cose che noi domandiamo loro nelle nostre preghiere personali e pubbliche, e che ad alcuni elargiscono e ad altri no? ALC. E' proprio così. SOCR. Dunque non ti pare che ci voglia molta precauzione, affinché non si chiedano in preghiera senza accorgersene grandi mali ritenendoli dei beni, e gli dèi in quel momento si trovino in tale disposizione da concedere ciò che appunto ci si trovi a pregare? Come nel [c] caso di Edipo, che, si racconta, pregò i figli di dividersi l'eredità paterna con la spada e, mentre avrebbe potuto supplicare una qualche liberazione dai suoi mali presenti, egli ne invocò dei nuovi in aggiunta a quelli che aveva, ed ecco, questi si compirono, e ne derivarono molte altre sventure che non è necessario ti esponga una ad una. ALC. Però, Socrate, tu hai parlato d'un uomo folle; perché qual uomo in senno avrebbe osato, a tuo giudizio, di rivolgere una preghiera simile?

II. SOCR. Allora la follia ti sembra l'opposto del senno? [d] ALC. Ma certo. SOCR. Così tu consideri alcuni uomini dissennati e altri in senno? ALC. Sì. SOCR. Dimmi. Esaminiamo chi sono. Perché s'è detto concordemente che ci sono dei dissennati e degli assennati e dei folli. ALC. Sì, d'accordo. SOCR. Ci sono poi anche uomini sani? ALC. Sì. SOCR. Così ve ne sono anche altri, malati? ALC. [139a] Sì. SOCR. Non sono certo le stesse persone. ALC. No. SOCR. Ve ne sono forse degli altri che non si trovano in alcuna di queste due condizioni? ALC. No certo. SOCR. E' inevitabile dunque che l'uomo sia o sano o malato. ALC. Mi pare. SOCR. Dimmi allora: sulla assennatezza e la dissennatezza hai la stessa opinione? ALC. Come sarebbe? SOCR. Ti chiedo se a tuo parere si possa essere solo assennati o solo dissennati o se ci sia una terza condizione intermedia che renda l'uomo né assennato né dissennato [b]. ALC. No, non c'è. SOCR. E' forza maggiore allora che si sia in una o nell'altra delle due condizioni. ALC. Penso di sì. SOCR. Ebbene, non ricordi di aver ammesso che la follia è l'opposto del senno? ALC. Sì. SOCR. E poi che non si dà una terza condizione intermedia che rende l'uomo né assennato né dissennato? ALC. Sì che l'ho ammesso. SOCR. Bene, è possibile che vi siano due opposti a un oggetto solo? ALC. No, non è possibile. [c] SOCR. E' possibile dunque che dissennatezza e follia siano la stessa cosa. ALC.

Sì, a quanto pare.

III. SOCR. Se dicessimo, caro Alcibiade, che tutti i dissennati sono folli diremmo bene: per esempio quanti dei tuoi coetanei si trovino ad essere dissennati - come sono - e quanti dei tuoi amici più anziani. Perché, dimmi, per Giove, non credi che nella nostra città gli uomini di senno siano pochi, mentre i più sono dissennati che tu chiami folli? ALC. Lo credo. SOCR. Credi tu che, fra tanti pazzi, potremmo menare tranquilla vita di cittadini? E che non saremmo stati già pestati, battuti e maltrattati [d] come sogliono fare i folli, avendo scontato così, già da lungo tempo, la nostra pena? Ma sta attento, beato amico, che le cose non siano così. ALC. Già, come potrebbe essere mai, o Socrate? E' probabile che la questione non sia come credevo. SOCR. Lo credo anch'io. Ma bisogna considerarla in questo altro modo... ALC. In qual modo dici, Socrate? SOCR. Ascolta. Lo ammettiamo o no che ci sono dei malati? ALC. Certo. SOCR. A tuo [e] parere un malato deve aver necessariamente la podagra, la febbre o l'oftalmia o non ritieni che, senza essere affetto da alcuni di questi mali, possa soffrirne di un altro? Perché molte sono le malattie, e non queste sole. ALC. Sono d'accordo. SOCR. Ora, ti pare che ogni oftalmia sia una malattia? ALC. Sì. SOCR. Forse anche che ogni malattia sia oftalmia? ALC. No, certo. Però non so più bene cosa dire. SOCR. Ma se tu mi presterai la tua attenzione, noi [140a] due studiando la cosa insieme, finiremo per scoprirla. ALC. Sì, ecco la mia attenzione, Socrate, per quanto è in mio potere. SOCR. Dunque ci siamo trovati d'accordo che ogni oftalmia è una malattia, e che ogni malattia non è una oftalmia. ALC. Sì, d'accordo. SOCR. E con ragione, mi sembra. Perché tutti i febbricitanti sono malati, ma non tutti i malati penso sono febbricitanti, o podagrosi o oftalmici. Tuttavia ogni cosa di questo genere è malattia ma [b] differisce, come dicono quelli che chiamiamo medici, nei suoi effetti. Perché non a tutti esse producono gli stessi effetti e nello stesso modo, ma ogni malattia opera secondo la sua proprietà, eppure sono tutte malattie. Per fare un esempio: vi sono degli uomini che sono artigiani, non è vero? ALC. Certo. SOCR. Cioè i calzalai, i carpentieri, gli scultori e mille altre specie che non c'è bisogno di nominare una a una. Ora tutti costoro esercitano, partitamente, [c] una branca dell'artigianato e sono tutti artigiani, ma non sono tutti carpentieri né calzalai né statuari benché formino tutti la categoria degli artigiani. ALC. No certo. SOCR. Nello stesso modo, eccoti, anche gli uomini hanno diversa parte di dissennatezza e noi chiamiamo pazzi coloro che ne possiedono il maggior grado, sciocchi e intronati coloro che ne possiedono un po' meno. Ma la gente che preferisce usare parole eufemistiche, ne chiama alcuni esaltati [d], altri semplicioni, altri ancora innocenti, bambinoni, incoscienti. Se ci pensi un po' troverai

molti altri nomi. E tutto ciò è dissennatezza, ma la differenza è come quella che ci è apparsa per arte e arte, malattia e malattia. Non ti pare? ALC. Sì.

IV. SOCR. Ritorniamo allora indietro al punto di prima. Già al principio della nostra discussione dicemmo di dover esaminare chi fosse assennato e chi dissennato: perché siamo restati d'accordo che ne esistono, non è vero? ALC. Sì, d'accordo. SOCR. E consideri forse assennati quelli che [e] sanno ciò che debbono fare e dire? ALC. Sì. SOCR. Chi invece consideri dissennato? Forse chi non sa né l'una né l'altra cosa? ALC. Proprio loro. SOCR. Perciò, poiché sono ignari dell'una e dell'altra cosa, faranno e diranno, senza accorgersene, le cose che non dovrebbero? ALC. Evidentemente. SOCR. E fra questi uomini [141a], Alcibiade, io ci mettevo anche Edipo: ma troverai anche al giorno d'oggi molte persone che, pur senza essere in preda all'ira come egli era, sono convinti di chiedere nelle loro preghiere dei beni e non delle sventure. Edipo, poi, non pregava per dei beni ma neppure li credeva tali; ma vi sono di quelli per i quali avviene il contrario. Giacché ho l'idea che se il dio che stai recandoti a pregare ti apparisse all'improvviso e ti domandasse, ancor prima che tu gli abbia chiesto qualcosa, se ti piacerebbe divenire signore di Atene, e aggiungesse, posto che tu ritenga ciò cosa da poco e non abbastanza grande: anche di [b] tutti gli Elleni; e vedesse però che tu sei ancora meno soddisfatto senza la signoria dell'intera Europa e ti promettesse anche questo e non solo lo promettesse, ma, seguendo il tuo desiderio, facesse sì che tutti gli uomini oggi stesso sapessero che Alcibiade, figlio di Clinia, è signore, allora ho l'idea che te ne andresti esultante di gioia, come se tu avessi ottenuto i beni più grandi. ALC. Credo bene, Socrate, che chiunque altro lo farebbe se gli [c] capitasse addosso tanta fortuna. SOCR. Però certo al prezzo della vita non vorresti neppure divenire signore di tutte le terre dei Greci e dei barbari. ALC. Lo credo anch'io! E come no, se non avessi poi il tempo per godermeli? SOCR. Che penseresti se invece avessi il tempo per goderteli male e dannosamente? Neppure in questo caso li vorresti? ALC. No, certamente!

V. SOCR. T'accorgi dunque come è rischioso accettare irriflessivamente i doni, o supplicare d'ottenerli, se può [d] capitare in futuro che se ne colga danno o addirittura ci si rimetta la vita. E potremmo ricordare molte persone che avendo bramato la signoria assoluta, dopo i più zelanti sforzi per assicurarsela, con l'idea di fare il proprio bene, persero la vita per insidie della stessa signoria. E sono sicuro che non ti tornano nuovi certi avvenimenti di "ieri e di ier

l'altro", quando Archelao signore dei Macedoni fu assassinato dal suo amasio che aspirava alla signoria non meno di quanto Archelao desiderasse lui, e che lo uccise solo per diventare, lui, signore ed [e] uomo felice. Ma, tenuto il potere tre o quattro giorni, anche lui perse la vita per un nuovo complotto. Ma quanti anche dei nostri cittadini, aspiranti al potere di stratego - perché queste cose non le abbiamo ascoltate da altri, [142a] ma le conosciamo di persona - dopo averlo ottenuto, o sono ancor oggi esiliati dalla patria, o sono periti. E anche quelli che sembrano navigarvi perfettamente hanno attraversato continui pericoli e terrori, non solo al campo con l'esercito, ma anche quando ritornarono a casa loro, assediati come furono dagli informatori, e sostennero un assedio non minore di quello dei nemici, a tal punto che alcuni di costoro avrebbero pregato il cielo di essere [b] tutto fuorché comandanti. E se almeno questi pericoli e questi travagli avessero condotto alla nostra utilità, avrebbero avuto qualche ragione, ma capita quasi sempre il contrario. Lo stesso modo di pregare lo troverai nei riguardi dei figli quando c'è chi prega di avere figlioli, e, quando li ha avuti, cade nella più dolorosa ed inumana sciagura. Perché alcuni hanno passato l'intera vita nella disperazione avendo canaglie consumate come figli, mentre altri che li ebbero ottimi sono stati privati di loro da qualche sventura [c] che li ha colpiti, cosicché potrei dirti che sono caduti in una disperazione non minore degli altri e che desidererebbero piuttosto che nessun figlio fosse nato loro. Ma benché questi e molti altri casi del tutto simili siano notissimi, di rado avviene di trovare qualcuno che rifiuti tali doni quando siano offerti, o potendo ottenerli con la preghiera si astenga dal pregare; ma molti uomini non rifiuterebbero né il dono di signorie né quello di comandi militari [d] né quello di molte altre cariche che una volta addosso danneggiano più che aiutare; anzi pregherebbero di ottenerle, se non le hanno. E dopo breve tempo talvolta cantano la ritrattazione deprecando quanto prima avevano invocato. Così non posso dire se gli uomini non siano veramente stolti a "ritenere gli dèi responsabili" quando dicono che "da essi vengono loro i mali" mentre "sono proprio essi stessi che con le loro follie" o stoltezze che dir si voglia "si procurano dolori oltre la loro sorte". E dovette [e] aver buon senso, Alcibiade, quel poeta che, per quanto posso immaginare, aveva amici scervellati e vedendoli fare e chiedere in preghiera cose che non erano meglio per loro, per quanto lo credessero, compose per tutti costoro una preghiera che dice pressappoco così: [143a]

Zeus, Re, ciò che è bene daccelo tu sia che lo chiediamo o no in preghiera, ma ciò che è male allontanalo tu anche se lo chiediamo in preghiera.

Quanto a me penso che il poeta dica benissimo ed evitando ogni rischio, ma se tu hai qualcosa da obiettare di' pure.

VI. ALC. E' arduo, Socrate, obiettare alle cose dette bene. Anzi sto proprio meditando di quanti mali per gli uomini sia responsabile l'ignoranza quando, come è evidente, noi [b] agiamo e peggio chiediamo in preghiera per noi stessi i massimi mali, senza averne, a causa dell'ignoranza, alcuna coscienza. A ciò nessuno potrebbe crederci; anzi ognuno crederebbe di essere più che capace di pregare chiedendo per se stesso i massimi beni, non certo i massimi mali. Perché quest'ultima evenienza sarebbe uguale a una qualche maledizione, per usare l'espressione giusta, non certo a una preghiera. SOCR. Ma forse, mio ottimo amico, qualcuno che fosse più sapiente di me e di te potrebbe dirci che abbiamo torto a condannare così a casaccio l'ignoranza [c] a meno che non aggiungiamo che per certe cose e per certe persone e in certe circostanze l'ignoranza è un bene come per quegli altri era un male. ALC. Come sarebbe? C'è mai un fatto, una persona o una circostanza qualsiasi per cui sia meglio ignorare che conoscere? SOCR. A me sembra di sì. A te no? ALC. No davvero, per Giove! SOCR. Eppure non affermerò che tu voglia fare contro tua madre quel che si racconta d'Oreste e di Alcmeone [d] e di quanti altri compirono la stessa cosa. ALC. Taci, per Giove, o Socrate. SOCR. Non hai da far tacere, Alcibiade, chi ti dice che non vorresti fare queste cose, ma piuttosto chi dicesse l'opposto, giacché il fatto ti sembra così orrendo che non ti pare nominabile neppure così a caso. Pensi tu che Oreste se per caso fosse stato in senno e avesse saputo qual era per lui il miglior partito da seguire avrebbe mai osato commettere nulla di quel che ha fatto? [e] ALC. No, certo. SOCR. Né alcun altro, credo. ALC. No, davvero. SOCR. Dunque, a quanto sembra, l'ignoranza di ciò che è in ogni caso il meglio e il non saperlo è un male. ALC. Mi sembra. SOCR. Per Oreste e a tutti gli altri? ALC. Sì.

VII. SOCR. Ecco, esaminiamo ancora questo. Se a te, improvvisamente, saltasse in mente, per l'idea che ciò fosse [144a] il meglio da farsi, di prendere un pugnale, andare da Pericle, tuo tutore ed amico, ed alla porta chiedere se è dentro con l'intenzione di uccidere proprio lui e nessun altro; supponiamo che quelli dicano che è dentro - non dico che tu vorresti far questo, ma se ti venisse tale pensiero quale niente impedisce che possa saltare in testa a colui che ignora ciò che in ogni caso sia il meglio, a tal punto da prendere anche il sommo male come il sommo bene; o non ti pare? ALC. Senz'altro. SOCR. Se dunque giunto [b] dentro e vedutolo tu non lo

riconoscessi più e lo scambiassi per un altro, oseresti ancora ucciderlo? ALC. No per Giove, credo di no. SOCR. Perché non oseresti uccidere il primo capitato a tiro, ma proprio colui che volevi, non è vero? ALC. Sì. SOCR. Così che se anche tu ripetessi mille volte la cosa ed ogni volta che tu fossi per agire tu non riconoscessi Pericle, non lo assaliresti mai. ALC. No certo. SOCR. Andiamo avanti. Pensi tu che Oreste avrebbe mai assalito sua madre se, allo stesso modo, non l'avesse riconosciuta? ALC. Non credo. SOCR. No, perché [c] neppure lui aveva in mente di uccidere la prima donna a tiro o la madre di qualsiasi tizio ma la sua propria madre. ALC. E' così. SOCR. Dunque, l'ignoranza è meglio per persone che siano in simili condizioni ed abbiano tali propositi. ALC. Evidentemente. SOCR. Vedi dunque che per talune cose e per certe persone in certe circostanze l'ignoranza è un bene e non un male come tu credevi poco fa? ALC. Lo vedo.

[d] VIII. SOCR. Ecco se vuoi continuare a esaminare ciò che segue forse la cosa potrebbe apparirti strana. ALC. Cosa, Socrate? SOCR. Questo, per essere brevi, che probabilmente il possesso di molte scienze, quando non sia accompagnato dalla scienza di ciò che è in ogni caso il meglio, poche volte è utile e il più delle volte danneggia. Esamina il problema così: non credi inevitabile che quando ci accingiamo a fare o a dire qualcosa si debba innanzitutto o essere convinti di sapere o sapere realmente ciò che ci [e] accingiamo senza esitazione a dire o a fare? ALC. Mi pare di sì. SOCR. Cosicché i politici ogni qualvolta s'alzano a parlare chi della guerra e della pace, chi della costruzione delle mura e dell'armamento dei porti, ci consigliano o perché sanno o perché sono convinti di sapere. In una parola tutto quanto la nostra città fa verso altre città o per [145a] sé, tutto lo fa sempre dietro consiglio di politici. ALC. Verissimo. SOCR. Attento al seguito. ALC. Se posso. SOCR. Ci sono quelli che chiami assennati e quelli dissennati. ALC. Sì. SOCR. Chiami dissennati i più ed assennati i meno? ALC. Sì. SOCR. E hai in vista qualche ragione per chiamare così gli uni e gli altri? ALC. Sì. [b] SOCR. Lo chiami forse assennato chi sappia consigliare senza però sapere se ciò che consiglia è meglio e quando sia meglio? ALC. Certamente no. SOCR. E neppure uno credo, che sappia tutto della guerra senza sapere quando sia meglio e per quanto tempo? E' vero? ALC. Sì. SOCR. Quindi, neppure uno che sappia infliggere morte agli altri, né uno che sappia confiscare ricchezze, e cacciare la gente in esilio, senza sapere quando sia meglio e con chi sia meglio. [c] ALC. Certamente no. SOCR. Uno invece che conosca un po' queste cose, quando la scienza di ciò che sia in ogni caso il meglio gli sta alle costole - questa scienza che del resto è anche quella dell'utile - è vero?... ALC. Sì. SOCR. Assennato, finalmente lo chiameremo, e consigliere soddisfacente per la città e per se stesso; ma

a chi non è come lui daremo nome opposto. Non ti pare? ALC. sì.

IX. SOCR. E come lo chiami chi sappia cavalcare o tirare l'arco, oppure fare il pugilato e la lotta o qualcun altro degli esercizi sportivi o infine qualcosa altro di quelle attività [d] che noi conosciamo attraverso una tecnica, come lo chiami, ripeto chi sappia cos'è il meglio secondo detta tecnica? Forse non chiami cavallerizzo chi sa il meglio secondo l'arte ippica? ALC. Sì. SOCR. E pugile se lo sa nel pugilato e flautista nella musica del flauto, e così via analogamente a ciascuna arte. O non è così? ALC. Sì, è così. SOCR. Credi tu che se uno è un po' esperto di queste arti sia necessariamente anche uomo assennato, o diremo [e] che ci corre un bel po'? ALC. Ci corre parecchio, per Giove. SOCR. E che razza di stato pensi che sia quello composto da bravi arcieri e flautisti e poi da atleti e dai rappresentanti delle altre arti, e in mezzo a questi vi siano mescolati quelli che abbiamo nominato poco fa, esperti solo nell'arte della guerra e in quella di mettere a morte, e inoltre anche gli oratori, gonfi di tronfieza politica, e tutti questi siano privi della scienza di ciò che è il meglio, e senza una persona che conosca quando e [146a] verso chi sarebbe meglio servirsi di ciascuno di loro? ALC. E' uno stato da poco, o Socrate. SOCR. Lo penseresti sì, credo, vedendo che ciascuno di loro è pieno di ambizione e che assegna la massima parte della vita dello stato a ciò "in cui egli riesce più forte di se stesso" a ciò, voglio dire, che è il meglio secondo la sua arte; mentre poi erra mille volte su ciò che è il meglio per la città e per se stesso, com'è naturale, perché senza usare la mente si affida all'opinione. In queste condizioni non saremmo forse nel giusto a dire che questo stato è pieno di confusione e anarchia?[b] ALC. Giusto, per Giove. SOCR. Dunque ci era sembrato necessario che si debba innanzitutto o essere convinti di sapere o sapere realmente ciò che ci accingiamo senza esitazione a fare o a dire. ALC. Sì. SOCR. E che, se si farà ciò che si sa o si crede di sapere, ma si accompagnerà anche la scienza dell'utile, noi faremo anche il bene sia [c] della città che di noi stessi. ALC. E come no? SOCR. Ma che se si farà l'opposto di ciò non si farà il bene né della città né di noi stessi. ALC. Certamente no. SOCR. E dimmi, sei dello stesso parere anche ora? o no? ALC. Dello stesso parere. SOCR. E non dicevi che tu chiami dissennati i più e assennati i meno? ALC. Sì. SOCR. Concludendo possiamo dire che i più non colgono nel segno del meglio perché mille volte agiscono senza mente, ma fidandosi [d] dell'opinione. ALC. Possiamo dirlo. SOCR. Dunque per i più è vantaggioso né sapere né credere di sapere se è vero che saranno più spinti a fare ciò che sappiano o credano di sapere e, ciò facendo, a trarre più danno che utile. ALC. E' verissimo.

X. SOCR. Vedi dunque se ciò che dicevo: che probabilmente [e] il possesso di molte scienze, quando non sia accompagnato dalla scienza di ciò che è il meglio sempre in ogni caso, poche volte è utile e il più delle volte danneggia, vedi se non è chiaro che avevo realmente ragione. ALC. Se non allora, certamente adesso, o Socrate. SOCR. Così bisogna che la città o l'anima, che voglia vivere rettamente, si tenga stretta a questa scienza, proprio come il malato si tiene stretto al medico e il passeggero che voglia navigare [147a] senza rischi al pilota. Perché senza questa scienza, quanto più forte e più favorevole il vento della fortuna spira all'acquisto della ricchezza o alla forza del corpo o a qualsiasi altra di queste cose, tanto più grandi sono gli errori che inevitabilmente, a quanto pare, ne risultano. E chi per altro possiede la cosiddetta erudizione enciclopedica e politecnica, ma sia privo di questa scienza e sia menato di volta in volta da ciascuna di queste altre conoscenze, non si troverà giustamente e senza metafora in gran tempesta come chi sia fra i flutti del mare senza pilota, col rischio [b] di perire ad ogni istante? Cosicché anche qui mi sovviene la parola del poeta che a proposito di qualcuno dice criticandolo: "molte cose sapea, ma tutte male". ALC. Perché mai ti sovviene questo verso del poeta, o Socrate? Perché, quanto a me, mi sembra detto senza alcuna ragione. SOCR. E come con ragione! Ma è enigmatico, mio ottimo amico, questo poeta, come quasi tutti gli altri lo sono un poco. Perché per sua natura tutta la poesia è enigmatica [c] e non è del primo venuto riconoscerne il senso. Ed oltre ad essere così per natura, se è colta da un uomo geloso, tendente non a mostrarci bensì a nasconderci quanto più è possibile la sua sapienza, allora è estremamente difficile capire che cosa ciascuno di costoro intenda mai. Perché tu certo non crederai che il più divino e il più sapiente dei poeti, Omero, ignori che non è possibile saper male - e [d] infatti è lui a dire che Margite sapeva molte cose ma tutte male -; tuttavia fa l'ambiguo dicendo 'male' invece di 'un male' e 'sapeva' invece di 'sapere'. Redatto così è fuori metro, ma ciò che voleva dire è questo: che 'sapeva molte cose ma era un male per lui saperle tutte quante'. Ed è chiaro che se era un male per lui il sapere molte cose, egli doveva essere un buono a nulla, almeno se dobbiamo credere ai discorsi che si sono fatti finora. ALC. A me [e] sembra che dobbiamo, o Socrate. Certo mi sarebbe difficile credere ad altri discorsi, se non credessi a questi. SOCR. Ed hai ragione. ALC. Sì, te lo ripeto.

XI. SOCR. Sù dunque, per Giove! Perché vedi certamente quanto grande e di qual natura sia la difficoltà della quale anche tu, penso, partecipi; e con questi tuoi continui mutamenti, su e giù senza tregua, ciò che ti sembra più [148a] certo, eccolo già lasciato da parte, e non pensi più come prima - cosicché se ancora il dio verso cui stai

andando ti apparisse e ti chiedesse prima che tu gli rivolga qualsiasi preghiera se ti piacerebbe ottenere qualcosa di ciò che si diceva prima, oppure ti concedesse di dire il tuo desiderio, che cosa credi mai che prenderesti delle cose offerte dal dio o cosa pregheresti tu stesso d'ottenere per cogliere nel segno? ALC. No, per gli dèi, quanto a me, io non saprei, così, dirti nulla, o Socrate. Ma è una bella presunzione, mi pare, e in realtà ci vuole molta prudenza per non correre [b] il rischio di chiedere dei mali ma senza accorgersene, con la convinzione che siano dei beni, e dopo poco tempo, come tu dicevi, dovere cantare la ritrattazione respingendo il voto per cui prima s'è pregato. SOCR. Non è dunque con una conoscenza più profonda della nostra che il poeta a cui accennavo all'inizio chiedeva al dio di allontanare il male anche da quelli che lo chiedevano in preghiera? ALC. Mi par di sì. SOCR. Anche gli Spartani, sia per imitazione di questo poeta sia per averla pensata [c] così essi stessi, pregano sempre sia in privato che in pubblico in una forma simile, chiedendo che gli dèi concedano loro, sopra ogni altro bene, le cose nobili e belle e nessuno potrebbe udire uno Spartano pregare una parola di più. Perciò fino ad oggi essi hanno la fortuna dalla loro non meno di alcun'altra gente: e se pure capitò loro che non tutto riuscì fortunato, ciò non dipende dalla loro preghiera [d] ma perché sta agli dèi, credo, di concedere ciò che uno chiede in preghiera o l'opposto.

XII. Ma ti voglio anche raccontare un altro caso che ho udito una volta da alcuni vecchi. Ateniesi e Spartani erano in guerra e la nostra città subiva rovesci di fortuna, qualunque battaglia avvenisse per mare e per terra, e non le riusciva mai di vincere. Gli Ateniesi irritatissimi per il corso degli avvenimenti non sapendo per quale via d'uscita dovessero [e] liberarsi dalla catastrofe presente, deliberarono e ritennero che il miglior partito fosse di inviare delegati all'oracolo di Ammone e di consultarlo: ed oltre ad altre cose chiedergli per quale ragione mai gli dèi dessero la vittoria agli Spartani di preferenza che a loro. "Noi facciamo, dicevano, i sacrifici più frequenti e più ricchi di tutti i Greci, noi abbiamo i loro templi adorni di offerte come nessun altro popolo ha, ogni anno abbiamo dato in [149a] onore agli dèi le processioni più sontuose e solenni e abbiamo speso da soli quanto non spendono i Greci tutti insieme. Ma gli Spartani - dicevano - non si sono mai e poi mai presi la cura di alcune di queste cose, ma si comportano in modo così indifferente verso gli dèi da non sacrificare loro se non animali storpiati e da onorarli in tutto il resto con non poca povertà in confronto nostro, benché di ricchezze ne abbiano non meno della nostra città." Ed ecco che, come essi ebbero detto questo e domandato che dovessero fare per trovare il modo di liberarsi dalle presenti sciagure, nulla rispose di ciò il profeta - evidentemente [b] il

dio non glielo permetteva - ma chiamato a sé il messo disse: "Questo dice Ammone agli Ateniesi. Dice che egli preferisce la devozione discreta dei Lacedemoni a tutte le cerimonie sacre dei Greci". Questo disse, non una parola di più. Con questa "devozione discreta" a mio parere il dio non altro indicava che il loro modo di pregare, che, ad essere sinceri, differisce non poco dagli altri. Guarda [c] tutti gli altri Greci, chi offre buoi dalle corna dorate, chi offre doni in voto agli dèi, e così pregano chiedendo ciò che lor capita, talvolta beni, talvolta mali, e gli dèi, benché li odano dire follie, non possono respingere queste processioni e sacrifici sontuosi. Invece penso che ci voglia una grande prudenza e bisogni pensare bene a ciò che si deve dire e non dire.

XIII. E anche in Omero troverai altri esempi simili a questi. Egli dice che i Troiani, nel piantare il loro campo, [d] "agli immortali ecatombi perfette facevano" e che "i venti della pianura" portavano "fin dentro al cielo il grasso odor delle vittime"

dolce, che i beati non si spartivano né desideravano. Perché molto avevano in odio Ilio la sacra e Priamo [e] e il popolo suo, esperto di lancia.

Sicché ai Troiani non erano di alcuna utilità i sacrifici e le offerte, così in odio agli dèi. Perché io non credo che gli dèi siano tali che si possano corrompere con i doni come un volgare usuraio; ed è un ben sciocco argomento il nostro se crediamo in quel modo di superare gli Spartani. Anche perché sarebbe inconcepibile che gli dèi guardassero ai nostri doni e sacrifici, ma non all'anima, se uno è pio e giusto. A questo, credo, guardano molto di più che alle [150a] nostre processioni e sacrifici sontuosi, che ogni anno sia privati che città possono offrire con estrema facilità, anche se colpevoli molte volte contro gli dèi e molte volte contro gli uomini. Ma gli dèi, inaccessibili ai doni, disprezzano tutte queste cose, come dice il dio, e il suo profeta. Ed è probabile che gli dèi e gli uomini che abbiano giudizio tengano soprattutto in onore la giustizia e il senno; che [b] assennati e giusti non siano altri se non coloro che sanno che cosa è doveroso fare e dire sia in riguardo agli dèi che in riguardo agli uomini. E mi piacerebbe chiederti che pensi di ciò. ALC. Ma nulla penso, o Socrate, diversamente da te, e dal dio. Vedi, non sarebbe possibile ch'io votassi contro te e il dio. SOCR. Ma non ricordi d'aver detto che [c] eri in grande imbarazzo per il rischio di pregare e chiedere, senza accorgertene, dei mali, convinto che fossero beni? ALC. Sì, lo ricordo. SOCR. Come vedi dunque non è senza rischio che vai a pregare il dio, che non ti capiti che a udire le tue parole blasfeme egli rifiuti questo tuo sacrificio e tu non abbia a goderti qualcosa di diverso. A me pare che la miglior cosa sarebbe di prendere tempo giacché penso che

frattanto - conosco il tuo carattere "esaltato" per usare l'espressione più bella a definire la tua stoltezza - non vorrai servirti della preghiera spartana. Così è necessario aspettare fino a che non si è imparato [d] come ci si debba comportare con gli dèi e con gli uomini.

XIV. ALC. Ma quando sarà questo momento o Socrate? E chi me lo insegnerà? Sarei felicissimo credo di conoscere quest'uomo. SOCR. E' colui al quale stai a cuore. E come Omero fa che Atena tolga la nebbia dagli occhi di Diomede, "affinché riconosca e l'uomo e il dio" così, credo, anche a te costui dovrà cominciare a togliere dall'anima la nebbia [e] che ora c'è, e poi dovrà mostrarti il modo attraverso il quale tu possa conoscere e il male e il bene. Ora ho l'impressione che non ce la faresti. ALC. Mi tolga la nebbia o altro, se vuole, io sono pronto a non disubbidire nessuno dei suoi ordini, chiunque sia mai quell'uomo, se potrò divenire [151a] migliore. SOCR. Straordinaria è anche la cura che egli ha di te. ALC. Dunque fino a quel momento mi sembra meglio ch'io rimandi anche la mia preghiera. SOCR. Hai ragione: rinviare è più sicuro che esporsi a tanto pericolo. ALC. Ma che sto a fare, Socrate? Ma sì, questa corona qui, dal momento che mi hai ben consigliato, la [b] porrò sul tuo capo. E agli dèi offriremo corona e tutto quanto è costume quando io veda venuto quel giorno. E giungerà presto se essi vorranno. SOCR. Sia. Accetto questo come sarei felice di accettare da te qualunque altro dono. E come anche Creonte, in Euripide, quando scorge Tiresia con le corone, saputo che le ha ottenute in onore alla sua arte, come primizia del bottino, dice:

Sono per me presagio le corone tue vittoriose. Perché in gran tempesta siamo, come tu vedi;

[c] così anch'io giudico un buon presagio questa tua decisione. E non sono, temo, in minor tempesta di quella di Creonte, e vorrei anch'io uscir vittorioso, sui tuoi amanti.

IPPARCO

traduzione di Piero Pucci

SOMMARIO

Prima definizione dell'uomo avido di guadagno: avido di guadagno è chi pensa di guadagnare da cose di nessun valore. Ma sapendo che sono senza valore, altrimenti sarebbe un insensato. E allora come può essere che desideri ciò che sa essere privo di valore e Come è possibile che pensi di ricavarne guadagno? Nessuno sarebbe avido, se è vera questa definizione (225a-226e). Seconda definizione: se il guadagno è un bene e la perdita è male, avido di guadagno è chi desidera il bene. Se questa definizione è vera, però, tutti sarebbero avidi di guadagno (227a-227d). Terza definizione: avidi sono coloro che pensano di ricavare un guadagno da ciò da cui le persone oneste si rifiuterebbero di guadagnare. Ma, se il guadagno è un bene e tutti - onesti e no - vogliono il bene, questa definizione non regge (227d). Né possono esserci guadagni da cui si ricavi un danno, perché il danno sarebbe in 'questo caso una perdita, cioè avremmo un bene da cui si ricava un male. Disorientamento dell'interlocutore di Socrate (227e-228a). Episodio di Ipparco (228b-229d). Per riprendere la discussione, cosa c'è da correggere in quello che è stato detto? Che ogni guadagno è un bene: esistono infatti guadagni buoni e guadagni malvagi. Tuttavia è guadagno tanto quello buono quanto quello malvagio: è necessario, perciò, definire il guadagno come ciò che è identico nell'un caso e nell'altro (229e-231a). Per guadagno è da intendersi ogni acquisto per il quale o non si spende nulla o si spende meno di quel che si ricava. Ma anche per questa via si torna all'identificazione del guadagno e del bene, di perdita e male. Inoltre al concetto di guadagno bisogna aggiungere quello di valore: ma ciò che ha valore è utile e quindi buono. Anche così il guadagno si identifica con il bene e se ne deve concludere che tutti gli uomini sono avidi (231a-232c).

[225a] SOCRATE Di', cos'è l'avidità di guadagno? Che cos'è? E chi sono gli avidi?

AMICO Quanto a me credo che siano quelli che contano di trarre guadagno da cose di nessun conto.

SOCRATE Ma credi tu che siano coscienti o no che tali cose sono di nessun valore? Perché se non ne sono coscienti, questi avidi bisogna chiamarli degli insensati. AMICO Macché insensati! Sono dei trufficoni, dei furfanti, [b] degli schiavi del guadagno, e per quanto siano coscienti che ciò da cui osano trarre guadagno non ha valore alcuno, tuttavia insistono nell'avidità perché non conoscono la vergogna.

SOCRATE Perciò un uomo avido è così: per esempio un contadino pianta un albero pur sapendo che non ha alcun valore e però conta, una volta che sia cresciuto, di guadagnarci. Questo è per te un uomo avido?

AMICO Sì, ma l'uomo avido, o Socrate, si sente in dovere di trarre guadagno da tutto.

SOCRATE Non mi saltar sù così sconsideratamente, come se ti si facesse qualche torto! Rifletti quando mi rispondi, [c] ché ti ripeterò le domande da capo. Sei d'accordo o no che l'uomo avido sia cosciente del valore di ciò da cui conta di guadagnare?

AMICO Sì.

SOCRATE Chi è dunque colui che ha coscienza del valore delle piante, cioè in quale stagione e regione metta conto piantarle? Mettiamoci anche noi un po' di dotte figure, di quelle di cui si fanno belli i maestri del foro!

[d] AMICO Il contadino, penso.

SOCRATE Perciò fare il conto di guadagnare è diverso dal pensiero di dover guadagnare?

AMICO Per me è così.

SOCRATE Smetti di cercare di ingannarmi, tu un ragazzo [226a] ed io un uomo d'età, con queste tue risposte, a cui tu stesso non credi! Via rispondimi con sincerità !C'è qualcuno, credi, che facendo il

contadino e sapendo di piantare un albero di nessun valore, pensi di farci un guadagno? AMICO No, per Giove, non lo credo.

SOCRATE E ancora: un cavallerizzo cosciente di dare al cavallo una biada senza alcun valore, credi tu che ignori di rovinare il suo cavallo?

AMICO No.

[b] SOCRATE Perciò non pensa di trarre guadagno da questa biada di nessun valore.

AMICO No.

SOCRATE E un pilota che armi la sua nave con vele e timone di nessun valore, credi tu che ignori di ricevere danno e di rischiare di perire lui stesso, e di perdere la nave con tutto ciò che trasporta?

AMICO No, non lo credo.

[c] SOCRATE Perciò non pensa di trarre guadagno dagli attrezzi di nessun valore.

AMICO No, certo.

SOCRATE Ma uno stratego? Sapendo che il suo esercito ha armi di nessun valore, pensa forse di trarci guadagno e conta di guadagnare?

AMICO In nessun modo.

SOCRATE Ma il flautista con dei flauti che non valgon nulla? E un citarista con una lira da nulla, l'arciere con un arco da nulla, o chiunque altro degli artigiani - per prenderli tutti - o degli uomini in senno, con i loro attrezzi o con qualunque arnese di nessun valore, credono forse di cavarci fuori un guadagno?

[d] AMICO Evidentemente no.

SOCRATE Chi sono dunque per te gli uomini avidi? Perché non sono certo questi che abbiamo passato in rassegna bensì coloro che, ben coscienti delle cose senza valore, pensano di doverci guadagnare sopra. Però in questo modo, mio caro amico, non c'è uomo che possa essere trovato avido.

AMICO Ma io, o Socrate, voglio dire che avidi sono quelli che per insaziabilità bramano senza limiti e cercano di fare guadagno anche da cosucce da niente o di pochissimo [e] o addirittura di nessun

valore.

SOCRATE Ma che siano di nessun valore, certo non lo sanno, mio caro. Abbiamo già chiaramente mostrato, ragionando, che è impossibile che lo sappiano.

AMICO Sembra anche a me.

SOCRATE Se dunque non lo sanno, evidentemente per ignoranza attribuiscono un gran valore a cose che non valgono nulla.

AMICO Evidentemente.

SOCRATE Ma se sono avidi, non amano il guadagno? AMICO Sì.

SOCRATE E il guadagno è per te il contrario della perdita? [227a]
AMICO Sì.

SOCRATE V'è qualcuno cui la perdita sia un bene?

AMICO Nessuno.

SOCRATE ... a cui sia un male ?

AMICO Sì.

SOCRATE Gli uomini allora sono danneggiati dalla perdita.

AMICO Sì, danneggiati.

SOCRATE Dunque la perdita è un male.

AMICO Sì.

SOCRATE E il guadagno è contrario alla perdita.

AMICO Sì, il suo contrario.

SOCRATE Dunque il guadagno è un bene.

AMICO Sì.

[b] SOCRATE Quindi quelli che tu chiami avidi, amano il bene.

AMICO Probabilmente.

SOCRATE Non sono proprio dei pazzi dunque quelli che tu chiami gli avidi! Ma tu stesso ami tutto ciò che è bene o no?

AMICO Io sì.

SOCRATE C'è qualche bene che tu non ami? O c'è un male che ami?

AMICO No, non c'è per Giove.

SOCRATE Ma ami tutto ciò che è bene allo stesso modo.

AMICO Sì.

SOCRATE Ecco, domanda anche a me se non sono così anch'io. Perché, d'accordo con te, anch'io amo tutto ciò [c] che è bene. Ma a parte me e te, tutti quanti gli altri uomini non ti pare che amino il bene e odino il male?

AMICO Mi pare.

SOCRATE Ma non eravamo d'accordo che il guadagno è un bene?

AMICO Sì.

SOCRATE Ecco che di nuovo tutti ci risultano avidi allo stesso modo, mentre secondo quanto dicevamo prima nessuno era avido. Quale dei due ragionamenti va seguito per non sbagliare?

AMICO Solo, penso, se afferriamo in modo esatto il concetto [d] di uomo avido, o Socrate. E, per essere esatti, un uomo attaccato al guadagno sarà così: chi applichi ogni sforzo e conti di guadagnare da quelle cose da cui la gente per bene non ha l'animo di guadagnare.

SOCRATE Ma non vedi mio dolce amico? Poco fa ci siamo messi d'accordo che il guadagno è un vantaggio.

AMICO E cosa è mai questo?

SOCRATE E' che, in più, ci s'era anche messi d'accordo che tutti vogliono ciò che è bene e per sempre.

AMICO Sì.

SOCRATE Pertanto i buoni vogliono avere ogni sorta di guadagno se è vero che i guadagni sono un bene.

[e] AMICO Non però, Socrate, quei guadagni da cui probabilmente trarranno danno.

SOCRATE Vuoi dire ‘danno’, o ‘perdita’ o altro?

AMICO Sì, ‘perdita’ voglio dire.

SOCRATE Ma gli uomini ci rimettono a causa di guadagno o a causa di perdita?

AMICO A causa d’entrambi, cioè ci rimettono sia per colpa di perdita sia per colpa di cattivo guadagno.

SOCRATE Ma ti pare che una cosa onesta e buona possa essere cattiva?

AMICO No certo.

[228a] SOCRATE E però ci siamo trovati d’accordo poco fa che il guadagno è il contrario della perdita, la quale è un male.

AMICO Sì.

SOCRATE E che, essendo il contrario del male, è un bene?

AMICO Sì, d’accordo.

SOCRATE Lo vedi? Cerchi di ingannarmi facendo apposta a dirmi il contrario di quanto prima convenuto.

AMICO No, per Giove. Sei tu, o Socrate, che invece cerchi di ingannarmi e mi fai girare non so come, per tutti i sensi. SOCRATE Taci! Non farei certo bene se io non obbedissi [b] a un uomo nobile e sapiente.

AMICO A chi? E in che poi?

SOCRATE Al mio e tuo concittadino, figlio di Pisistrato, del demo di Filiade, ad Ipparco, che fu il più anziano e il più sapiente dei figli di Pisistrato, che fra le molte opere belle mostrò quelle della sua sapienza e per primo introdusse in questa terra i poemi di Omero e stabilì che alle Panatenee i rapsodi dovessero recitarli di seguito e in ordine come fanno ancora oggi; introdusse nella nostra [c] città Anacreonte di Teo che fece venire con una nave di cinquanta remi, mentre si teneva sempre presso di sé Simonide di Ceo che aveva convinto a venire con grandi ricompense e doni. Tutto questo s’era messo a fare con l’intento d’educare i cittadini sì da comandare su gente la migliore possibile, e convinto che a nessuno dovesse essere negata la sapienza, da quell’uomo nobile ed eccellente che era. E

quando da lui furono educati quelli della città che lo veneravano ammirati per la sua sapienza, si dette allora [d] pensiero di quelli dei campi e pose per essi le erme lungo le strade nel mezzo fra la città e i singoli demi, e fatta una scelta delle massime ch'egli riteneva più sapienti, frutto di quella sapienza da lui appresa o da lui stesso scoperta, ridottele in verso elegiaco, le fece scrivere sulle erme come monumento della sapienza dell'arte sua affinché innanzitutto i suoi cittadini non restassero fissi nell'ammirazione dei saggi proverbi delfici come: "Conosci [e] te stesso" e "Niente di troppo" ed altri simili, ma piuttosto ritenessero sapienti le parole di Ipparco, e poi perché, leggendo e prendendo piacere alla sua sapienza, nei loro andirivieni, venissero via dai campi, per essere educati in tutto il resto. Su ciascuna erma le iscrizioni sono [229a] due: a sinistra c'è scritto il nome di Ermes che dice di star lì in mezzo fra la città e il demo, ma a destra c'è, per esempi

Questo è il monito d'Ipparco: con giustizia va avanti!

Molte altre e belle sono le massime poetiche iscritte sulle erme, e in particolare v'è anche questa, sulla strada di Stiria, che, dice:

[b] *Questo è il monito d'Ipparco: Il tuo amico non ciurmare.*

Pertanto io non oserei certo ingannare te che mi sei amico, e così disubbidire al monito di un uomo quale era lui, dopo la cui morte per ancora tre anni gli Ateniesi tollerarono la tirannia del fratello Ippia, e tu sai da tutti i vecchi che questo fu l'unico periodo di tirannide in Atene, mentre per tutto il resto del tempo gli Ateniesi vivevano quasi come sotto il regno di Crono. E a sentire i dotti la [c] morte di Ipparco non avvenne, come i più hanno creduto, per l'offesa fatta alla sorella di Armodio esclusa dalle canefore - ciò sarebbe stata una sciocchezza - ma, a sentire quelli, Armodio fu l'amasio di Aristogitone che l'aveva anche educato, e Aristogitone, che andava fiero anche lui d'educarlo, riteneva che Ipparco fosse suo rivale. [d] Volle il caso che in quel periodo Armodio si innamorasse d'un giovanotto bello e nobile di allora - ne sanno anche il nome, ma io l'ho scordato -; e questo giovanotto che fino allora aveva ammirato la sapienza di Armodio e Aristogitone, come incontrò Ipparco cominciò a disprezzarli, ed essi tanto risentirono l'acerbità di quella offesa che uccisero Ipparco.

AMICO Ma allora, o Socrate, la probabilità è una delle due: non mi ritieni amico, o se mi ritieni amico non ubbidisci al monito d'Ipparco, perché io non posso proprio [e] persuadermi che tu non mi faccia il ciurmatore in questi ragionamenti. Come, però, non lo so.

SOCRATE E va bene: come se giocassi al tavoliere sono pronto a ritirare quello che vuoi dei miei ragionamenti così che tu non creda che t'inganni. Vuoi ch'io ritiri questo, che tutti gli uomini desiderano dei beni?

AMICO No, questo no.

SOCRATE Allora, quello che perdere e la perdita sono un male?

AMICO No, questo no.

SOCRATE Ma allora quello che il guadagnare e il guadagno sono il contrario del perdere e della perdita?

[230a] AMICO Neppure questo.

SOCRATE Quello che il guadagno è un bene, dal momento che è contrario a un male?

AMICO Non ogni guadagno. Questo ragionamento ritiralò pure.

SOCRATE La tua opinione è dunque, se vedo bene, che talvolta un guadagno è un bene e talvolta è un male.

AMICO Sì.

SOCRATE Ritiro allora questo, e sia concesso che talvolta un guadagno è un bene e talvolta un male. Ma il guadagno buono non è nulla più guadagno di quello cattivo, non è vero?

AMICO Che mi chiedi?

SOCRATE Te lo spiego subito. Il cibo può essere buono o cattivo.

[b] AMICO Sì.

SOCRATE Forse l'uno è più cibo che l'altro? o sono ambedue ugualmente cibi e in quanto tali, cioè in quanto all'essere cibo non differiscono niente l'uno dall'altro, ma solo in quanto uno è buono e l'altro è cattivo?

AMICO Sì.

SOCRATE Dunque anche la bevanda e tutte le altre cose esistenti, che quanto a sé sono le medesime e che possono essere talora buone e talora cattive non differiscono affatto [c] l'una dall'altra sotto l'aspetto sotto il quale sono identiche. Anche l'uomo può essere certamente

buono o malvagio.

AMICO Sì.

SOCRATE Ma né l'uno né l'altro uomo è più o meno uomo dell'uno o dell'altro, cioè né il buono è più o meno uomo del malvagio né il malvagio è più o meno uomo del buono. AMICO E' vero.

SOCRATE Cerchiamo di vederla in questo modo anche riguardo il guadagno, che cioè il guadagno è in egual misura guadagno, sia esso buono o cattivo.

AMICO Per forza.

SOCRATE In effetti, chi fa un guadagno onesto non guadagna di più di chi lo fa malvagio. Dunque il guadagno [d] non è evidentemente più guadagno in quanto sia onesto o malvagio, come ora riconosciamo.

AMICO Sì.

SOCRATE In nessuno dei due casi dunque, ha luogo il più o il meno.

AMICO No, non ha luogo.

SOCRATE In un simile caso in cui non si dia né il più né il meno, come si può più o meno realizzare o perdere?

AMICO Non si può.

SOCRATE Poiché dunque tanto il guadagno onesto che quello malvagio sono guadagno e sorgente di guadagno, bisogna indagare per quel motivo mai tu dai ad entrambi il nome di guadagno: cos'è che ci vedi di identico in entrambi? Per esempio se tu mi chiedessi riguardo ai casi [e] di poc'anzi perché mai io chiami cibo in egual modo entrambi i cibi, quello buono e quello cattivo, io ti risponderci: perché entrambi sono nutrimento secco del corpo e per questo li chiamo cibo. E che il cibo sia questo, certo anche tu me lo concederesti. No?

AMICO Sì.

SOCRATE E riguardo la bevanda la risposta avrebbe lo stesso tenore, che cioè si dà il nome di bevanda a un nutri[231a] mento umido del corpo, sia buono o cattivo. E così analogamente riguardo le

altre cose. Prova dunque anche tu a invitarmi con una risposta analoga. Il guadagno onesto e quello malvagio li definisci entrambi guadagno: cos'è che ci vedi di identico in essi che sia, anche questo, guadagno? Se però tu per conto tuo non ce la fai a rispondere, guarda me cosa dico: Forse chiami tu guadagno ogni acquisto che si possa fare sia senza spesa, sia con un acquisto maggiore della spesa?

[b] AMICO Sì, questo per me è guadagno.

SOCRATE E anche in casi di questo genere, se, per esempio, qualcuno invitato a pranzo non ha speso nulla ma si prende una malattia per la gozzoviglia, dici che ci ha guadagnato?

AMICO No, per Giove.

SOCRATE Ma se dal banchetto avesse guadagnato salute, avrebbe fatto un guadagno o una perdita?

AMICO Un guadagno.

SOCRATE Pertanto prendersi un qualunque acquisto non è un guadagno.

AMICO Certamente no.

SOCRATE No, se è cattivo? Oppure, se si avrà un acquisto buono, qualunque sia, non sarà un guadagno?

AMICO Se l'acquisto è buono, sì evidentemente.

[c] SOCRATE Se invece è cattivo non sarà una perdita? AMICO Mi sembra di sì.

SOCRATE Ma non vedi che di nuovo corri allo stesso punto? Da una parte il guadagno è evidentemente un bene e dall'altra la perdita è un male.

AMICO Non so più che dire.

SOCRATE Il tuo imbarazzo è ben giustificato. Sù, rispondimi ancora: Se qualcuno acquista di più di quel che spende, pensi tu che faccia un guadagno?

AMICO In nessun modo se è un male, ma è un guadagno quando uno ritragga più oro o più argento di quanto ne spenda.

SOCRATE Ed io intendo chiederti proprio questo. Dimmi: [d] Se

qualcuno con la spesa di mezza libra d'oro ne prende due d'argento fa un guadagno o una perdita?

AMICO Certo una perdita, o Socrate, perché, invece che in ragione di dodici, l'oro gli è misurato in ragione di due. SOCRATE Però ne ha preso di più. Non è forse il doppio più di una metà?

AMICO Però in questa misura l'argento non è più dell'oro quanto a valore.

SOCRATE Perciò, mi sembra, al guadagno bisogna aggiungere il valore. Infatti tu dici che l'argento, pur in quantità maggiore dell'oro non ne ha il valore, mentre l'oro in quantità minore, lo ha.

[e] AMICO E come! E' così.

SOCRATE Ciò che ha valore, dunque, porta guadagno, grande o piccolo che sia, mentre ciò che non ha valore non porta alcun guadagno.

AMICO Sì.

SOCRATE Ma ciò che ha valore a cosa vale se non a esser posseduto?

AMICO A essere posseduto, certo.

SOCRATE Ciò che vale ad essere posseduto lo chiami utile o no?

AMICO Utile, certamente.

[232a] SOCRATE Dunque l'utile è un bene?

AMICO Sì.

SOCRATE Allora, mio coraggiosissimo, non veniamo a convenire ancora per la terza o la quarta volta che ciò che porta guadagno è buono?

AMICO Probabilmente.

SOCRATE Ti ricordi di dove questo discorso ha preso le mosse?

AMICO Credo di sì.

SOCRATE Se no, te lo rammento io. Tu mi affermavi che i buoni non desiderano guadagnare ogni tipo di guadagno, ma solo i guadagni

buoni, non i cattivi.

AMICO Sì.

[b] SOCRATE Pertanto il ragionamento ci ha forzati a convenire che ogni tipo di guadagno, piccolo o grande, è un bene.

AMICO Mi ha forzato sì, o Socrate, piuttosto che persuaso.

SOCRATE Ma forse potrebbe persuaderti in seguito: ma ora, persuaso o no, tu puoi dire insieme a me che tutti i guadagni sono buoni, piccoli o grandi che siano.

AMICO Sì, posso convenire.

SOCRATE E convieni che tutti quanti gli uomini buoni e onesti desiderano tutti quanti i beni. Non è vero?

AMICO D'accordo.

[c] SOCRATE Ma tu invece dicevi che gli uomini malvagi sono attaccati ai guadagni, piccoli o grandi che siano. AMICO Sì, lo dicevo.

SOCRATE Dunque, secondo le tue parole tutti gli uomini sarebbero attaccati al guadagno, i buoni come i cattivi? AMICO Evidentemente.

SOCRATE Ha dunque torto chi rimprovera un'altro d'essere avido, perché chi fa il rimprovero si trova ad essere avido anche lui.

GLI AMANTI

traduzione di Piero Pucci

SOMMARIO

Socrate, entrato nella scuola del grammatico Dionisio, s'imbatte in due giovani che discutono di filosofia. Di fronte ai giudizi negativi di un terzo, amante della ginnastica, Socrate pone il problema: è bello occuparsi di filosofia? Sarà il giovanotto amante della filosofia a rispondere (I 132a-d). Bisogna però prima dire che cosa è la filosofia: secondo l'interlocutore essa è il sapere molte cose. Tuttavia, in ogni cosa che riguarda e il corpo e l'anima, non è la quantità che conta, ma la misura (II 133a-134d). Ma a chi ci si dovrà rivolgere per farei indicare questa misura a proposito della filosofia? Poiché questa domanda resta senza risposta, Socrate pone il problema in questa forma: quali sono le cognizioni da apprendere per chi vuole filosofare se esse non devono essere né tutte né molte? Quelle che lo rendono esperto in tutte le arti (III 134e-135c). La filosofia come cultura generale e l'analogia col pentathlon: ma, in tal modo, il filosofo sarà inferiore, nelle varie arti, ai singoli competenti (IV 135c-136b). Se i buoni sono da identificare con le persone utili e se i filosofi non sono utili, perché per ogni cosa è più utile il competente, dovremo dire che i filosofi non sono utili? (V 136b-e). Tutto ciò non si concilia con quanto detto prima, e cioè che la filosofia è cosa bella e buona (VI 136e-137b). Identificazione di saggezza (conoscenza di sé e degli altri) con giustizia (retta correzione di sé e degli altri) (VII 137b-138b). Identificazione di saggezza e giustizia con politica ed economia (VIII 138b-c). E questa deve essere la filosofia. Conclusione (IX 138d-139a).

[132a] I. Entrai nella scuola di Dionisio e vi trovai fra i giovani quelli più in vista per la loro bellezza e per la nobiltà di famiglia. C'erano anche i loro amanti. Si dava il caso che due d'essi stessero leticando, ma per che cosa, non riuscivo bene ad intendere. Però la mia impressione [b] era che leticassero su Anassagora o su Enopide; e, a dir il vero, li vedevo tracciare dei cerchi e cercare di imitare con le mani delle inclinazioni, stando tutti piegati con grande passione e impegno. Ed io - che sedevo vicino a un amante di uno d'essi - toccatolo con il gomito chiesi su che mai i due ragazzi fossero così seriamente impegnati, e dissi: - Dev'essere qualcosa di grande e di bello che li fa così seri e appassionati. Ma quello: - Ma che grande e che bello! Sono fanfaronate d'astronomia e sciocchezze di filosofia. Stupito della sua risposta: [c] - Giovanotto, ribattei, far filosofia ti pare una cosa brutta? Perché ne parli in questo modo disgustoso? E l'altro che si trovava lì vicino seduto, ed era suo rivale, udita la mia domanda e la risposta di quello: - Non è da te, o Socrate, disse, domandare a costui se ritiene la filosofia una cosa brutta. Ma non lo sai che finora ha passato tutta la sua vita a farsi prendere pel collo, a empirsi la pancia e a dormire? Che altro pretendevi che [d] rispondesse se non che la filosofia è una cosa brutta? Era costui, fra i due amanti, eruditissimo di musica, mentre l'altro, che egli aveva ripreso, di ginnastica. E decisi di piantar quello che avevo interrogato prima - che poi non faceva gran che mostra d'essere pratico di discorsi, bensì di fatti - e decisi invece di interrogare quello che si dava l'aria d'essere più sapiente, per vedere di trarre, all'occasione, qualche vantaggio da lui. - La domanda, dissi, ve l'ho fatta assieme, e se credi che risponderesti meglio di costui ti ripeto la stessa domanda: se cioè a te far filosofia pare una bella cosa o no.

[133a] II. Noi avevamo appena detto questo che ci udirono i due ragazzi e, interrotta la lite, si misero ad ascoltarci. Ciò che gli amanti patirono dentro non so, ma io certo mi sentii mancare; perché sempre i giovani e i belli mi fanno questo effetto. Però mi parve che anche l'amante non provasse minor sgomento di me; non tanto però da non rispondermi punto da vivo senso d'onore: - Guarda o Socrate, disse, se un giorno io ritenessi che far filosofia [b] è una cosa brutta, non mi considererei neppure un uomo e con me chiunque altro la pensasse così. E accennava al rivale alzando la voce affinché il suo amore lo udisse. Allora io chiesi: - Perciò per te è bello far filosofia? - Bellissimo, rispose. - Va bene, ripresi, forse pensi che sia possibile sapere se una cosa è bella o brutta senza sapere ancora, prima di tutto, che cosa sia? - No, rispose. - Sai dunque cos'è filosofare? - Sì, [c] disse.

- Che cos'è?, chiesi. - Che altro mai se non il detto di Solone? Solone, mi pare, dice: "Invecchio e sempre molte cose imparo". Così penso, che a chi vuol filosofare spetti di imparare sempre qualcosa, da giovane o da vecchio, per apprendere il più gran numero di cose durante la vita. A prima impressione le sue parole mi parvero essere sensate, ma, poi che ci riflettei, gli chiesi se per lui la filosofia era erudizione. - Sì, mi rispose [d] quello. - E pensi che la filosofia sia soltanto bella o anche buona? - Anche buona, rispose. Certo! - Forse, allora, vedi tu in ciò qualcosa che è proprio della filosofia o che è condizione anche delle altre cose? Per esempio lo studio della ginnastica lo ritieni non solo bello, ma anche buono, no? Ed egli molto ironicamente mi dette due risposte: - Di fronte a costui, lasciami dire, né bello né buono, ma di fronte a te, o Socrate, convengo [e] che è bello e buono. E' giusto, penso. Allora gli chiesi: - Ma anche per gli esercizi fisici credi che lo studio della ginnastica consista nella gran copia di esercizi? E lui: - Sicuro!, disse. Proprio come nella filosofia credo che il sapere molte cose sia filosofia. Allora io: - Ma credi tu che i cultori della ginnastica desiderino altro se non che la ginnastica li porti ad ottime condizioni fisiche? - Nient'altro, disse. - Sono dunque i molti esercizi che fanno raggiungere ottime condizioni fisiche? - Ma [134a] come si farebbe, rispose, a raggiungere ottime condizioni fisiche con pochi esercizi? E qui pensai che dovevo tirare in ballo il cultore di ginnastica che mi aiutasse con la sua esperienza di ginnastica. Quindi gli chiesi: - E tu perché stai lì zitto, ottimo amico? Non senti questo cosa dice? La tua opinione è che gli uomini raggiungano buone condizioni fisiche per i molti esercizi o attraverso esercizi misurati? - Io, o Socrate, prese a dire, credevo che queste cose, come suol dirsi, le conoscesse anche un porco, che cioè sono gli esercizi misurati a creare le buone condizioni [b] fisiche, e come mai non lo sa quest'uomo qui, che non dorme, non mangia e ha il collo delicato e bianco dal gran pensieri? A queste parole i due ragazzi risero di piacere e quell'altro arrossì. Ed io: - Bene! Così, subito, ci concedi che né i molti né i pochi esercizi fanno bene alle condizioni fisiche degli uomini, ma gli esercizi misurati. O vuoi disputare contro noi due su questo argomento [c]? E lui: - Con questo ci disputerei volentieri e so bene che ce la farei a difendere la mia tesi e ce la farei anche a difenderne una ancora più sciocca di questa, che non vale nulla. Però con te non voglio mettermici per puntiglio di vittoria contro la mia stessa opinione, ma convengo che non molti, ma misurati esercizi creano una buona costituzione fisica agli uomini. - E in caso dei cibi?, chiesi, dovranno essere molti o in misura giusta? Anche qui egli fu d'accordo. Così io lo costrinsi ancora [d] a convenire nel caso di tutte le altre cose che attengono al corpo che utilissime sono le cose in giusta misura, non quelle in eccesso o in difetto. E mi accordò tutto. - E adesso, continuai, che ne sarà delle

cose attinenti all'anima? Le gioveranno le cose somministrate in modo misurato o smisurato? - Misurato, rispose. - Ora, ripresi, una delle applicazioni all'anima sono anche le cognizioni. Fu d'accordo. - Ed anche in esse giova la misura, non la quantità? Disse di sì.

[e] III. Ora, chi sarebbe giusto interrogare per sapere qual è la giusta misura di fatica e di cibo per il corpo? Tutti e tre d'accordo dicemmo il medico o il maestro di ginnastica. - E chi, volendo sapere la giusta misura del seminare e piantare? Anche qui d'accordo dicemmo il contadino. - Ma quanto a seminare e piantare le cognizioni nell'anima chi sarebbe giusto interrogare se volessimo sapere quante e quali sono nella giusta misura? [135a] Qui eravamo già tutti in un grande imbarazzo. Ed io scherzando domandai: - Visto l'imbarazzo in cui siamo, volete che lo chiediamo ai ragazzi? O forse vi vergognate come i pretendenti, di cui parla Omero, i quali non ammettevano che alcun altro potesse tendere l'arco? Ma ebbi l'impressione che l'argomento li sgomentasse ed io tentai la mia indagine per altra via: - Che idea abbiamo, dissi, su quali cognizioni spetta al filosofo di apprendere visto che non può apprenderle tutte o molte? Quello dei [b] due ragazzi più sapiente rispondendo: - Le cognizioni migliori e più esatte, disse, dalle quali si potesse trarre la massima fama in filosofia. E la massima fama consisterebbe nel far mostra d'essere esperto in tutte le arti, se no, almeno nella maggior parte e nelle più importanti, attraverso l'apprendimento di quanto d'esse s'addice agli uomini liberi, di quanto, cioè, sta all'intelligenza e non al lavoro manuale. - Vuoi forse dire, risposi, come nell'architettura? Perché [c] anche in questo caso, un costruttore te lo pigli per cinque o sei mine, ma un buon architetto non lo hai neppure per diecimila dracme, e pochi ne troveresti anche fra tutti i Greci. O non è qualcosa del genere che vuoi dire? A queste parole convenne che era appunto qualcosa del genere che voleva dire.

IV. Allora gli chiesi se non fosse impossibile che la stessa persona potesse imparare in questo modo anche solo due arti e non molte e grandi. E lui - No, Socrate, rispose, non mi intendere così, come se io dicessi che al filosofo spetta di conoscere ciascuna arte con la medesima perfezione di chi ne è professionista, ma solo, voglio dire, [d] quant'è naturale per un uomo libero ed educato, che sia in grado più degli altri di seguire le parole di un artigiano e di contribuire con la sua opinione sì da far mostra d'essere il più colto ed il più sapiente di tutti quelli che sono sempre presenti a quanto vien detto e fatto nel campo delle arti. Ed io che ancora ero in dubbio sul senso del [e] suo discorso: - Ma capisco bene, chiesi, che razza d'uomo è per te un filosofo? Ho l'impressione che te lo immagini come se fosse un

pentatleta in gara contro i velocisti o i lottatori. Perché egli, mentre è lasciato indietro nelle singole gare ed arriva secondo in confronto a quelli, in confronto ad altri atleti è il primo e li vince. Forse potresti figurarti che anche la filosofia porti i suoi cultori allo stesso risultato: il filosofo è lasciato indietro da coloro che sono i primi nell'intendimento delle singole arti, ma, [136a] al secondo posto, egli è superiore agli altri, così che il tizio che si sia dato alla filosofia sarebbe sempre un pochino sotto alla perfezione in tutto. E' un tipo simile che, credo, t'immagini per filosofo. - Benissimo !, Socrate, esclamò. Vedo che ci hai azzeccato in pieno, sul filosofo, con questo confronto con il pentatleta. Perché il filosofo è semplicemente una creatura così: tale da non asservirsi ad alcun affare, da non affaticarsi per il lungo e per il largo a raggiungere la perfezione e così, di conseguenza, non tralascia tutte le altre cose per dedicarsi ad una sola come [b] fanno gli artigiani, ma le tocca, con giusta misura, un po' tutte.

V. Dopo questa risposta, io morivo di voglia di sapere chiaramente cosa volesse dire e gli chiesi se, a suo parere, i buoni fossero utili o inutili. - Utili certamente, o Socrate. - Ma se i buoni sono utili, allora i malvagi sono inutili. Fu d'accordo. - Dimmi: i filosofi sono utili o no? Che ne pensi? Egli convenne ch'erano utili [c] ed aggiunse che li riteneva utilissimi. - Vediamo allora di sapere, se hai ragione, in cosa ci sono utili costoro che stanno sempre sotto la perfezione? Guarda! E' lampante che il filosofo è da meno di ciascuno di quelli che esercitano la propria arte. Fu d'accordo. - Attento, dunque, continui, se tu o uno dei tuoi amici per il quale hai una tremenda premura, vi ammalaste, ti meneresti a casa, per riacquistare la salute, quel tizio che sta sotto al livello della perfezione o chiameresti un medico? - L'uno e l'altro [d] farei, disse. - No, dissi, non dirmi tutti e due, ma dimmi chi di preferenza chiameresti e prima dell'altro. - Non c'è nemmeno da discutere, disse. Il medico subito e di preferenza. - E ancora: in una nave sbattuta dalla tempesta a chi ti affideresti con le tue cose più prontamente: al pilota o al filosofo? - Certo, al pilota. - Ma vedi, anche in tutte le altre cose è sempre così: fin che c'è lo specialista il filosofo non è utile. - Evidentemente. [e] - Ma allora il filosofo ci è inutile? Perché qui gli specialisti si trovano sempre; e già abbiamo convenuto che i buoni sono utili ma i malvagi sono inutili. Fu obbligato a convenire.

VI. - Che diciamo adesso? Continuo a far domande o è troppo scortese continuare... - Interrogami pure quanto vuoi. - Non ho null'altro da chiedere, dissi, se non verificare quanto s'è detto. Ecco i punti. Abbiamo [137a] acconsentito che la filosofia, con i filosofi, è

una bella cosa, che i buoni sono utili, ma che i malvagi sono inutili. Ancora a nostra volta ci siamo trovati d'accordo che fin tanto che ci siano gli specialisti i filosofi sono inutili, e che però di specialisti se ne trovano sempre. Non sono questi i punti? - Sì, acconsentì. - Dunque apparentemente abbiamo concluso seguendo il tuo ragionamento che, se far filosofia consiste nell'avere nelle singole arti quella conoscenza che tu dici, i filosofi sono malvagi ed inutili, finché le arti esistano fra gli uomini. Ma sta attento che [b] i filosofi non siano tali figure, o caro, e che far filosofia consista non come dici tu nell'interessarsi delle arti vivendo da faccendoni tutto fare e tutto sapere, ma consista in ben altro, anche perché io sentivo che questo era disonorante, e che manovali si chiamano quelli che s'occupano di quelle arti.

VII. In tal modo sapremo più chiaramente se ho ragione, qualora tu mi risponda: chi sono quelli che sanno il modo giusto di correggere i cavalli? Quelli che li rendono [c] migliori o altri? - Quelli che li rendono migliori. - E i cani? Coloro che sanno il modo giusto di correggerli, sanno anche renderli migliori? - Sì. - Perciò la stessa arte rende migliori e corregge nel modo giusto? - Mi sembra di sì, rispose. - E vediamo: l'arte che rende migliori e corregge nel modo giusto, è forse la stessa che può distinguere i buoni dai cattivi, o è un'altra? - E' la stessa, disse. - Sarai disposto ora ad ammettere questo anche per gli uomini? L'arte che li rende migliori è la stessa che li corregge in modo giusto [d] e che distingue i buoni dai cattivi? - Sì, disse. - E quella che vale per uno vale anche per molti e quella che vale per molti vale anche per uno? - Sì. - Ed è così per i cavalli come per tutti gli altri esseri? - Sì. Qual è allora la scienza che corregge in modo giusto quelli che negli stati sono ribelli e trasgrediscono la legge? Non è forse la scienza penale? - Sì. - Ed è questa scienza o un'altra quella che tu chiami giustizia? - E' questa. - Non è dunque la scienza grazie alla quale si [e] corregge in modo giusto che anche permette di conoscere i buoni e i cattivi? - Sì, è questa. - E chi riconosce uno, riconoscerà anche molti? - Sì. - E chi non riconoscerà molti non riconoscerà nemmeno uno? - Sì. - Se per esempio un cavallo non riconoscesse i cavalli buoni e quelli cattivi, anche di se stesso ignorerebbe com'è? - Sì. - E se un bove non riconoscesse i bovi cattivi e quelli buoni, anche di se stesso ignorerebbe com'è? - Sì. - Lo stesso nel caso d'un [138a] cane? Acconsentì. - Vediamo! Se un uomo non riconosca gli uomini buoni e quelli cattivi, non ignorerà forse anche di se stesso se è buono o cattivo, dal momento che anch'egli è un uomo? Fu d'accordo. - E non conoscere se stessi è saggezza o no? - Non è saggezza. - Dunque conoscere se stessi è saggezza? - Sì, disse. - A questo dunque, a quanto pare, esorta la parola delfica: a esercitarsi nella saggezza e nella giustizia. - Sembra così. - Ed è appunto con quest'ultima che sappiamo

correggere nel modo giusto? - Sì. - Allora: l'arte grazie alla quale sappiamo correggere in modo [b] giusto è la giustizia, e quella grazie alla quale conosciamo noi e gli altri è la saggezza? - Probabilmente, disse. - Giustizia e saggezza sono dunque identiche? - Pare di sì.

VIII. - Ed è vero così che le città sono bene amministrate quando i malfattori paghino il fio alla giustizia? - E' vero, disse. - E questa è dunque la politica. Fu d'accordo. - Che nome diamo quando un uomo governa rettamente una città? Non gli diamo il nome di tiranno o di re? - Sì. - Governa dunque attraverso l'arte regia e tirannica. - Sì. - E anche queste arti non sono identiche a quelle di prima? - Sembra. [c] - E che nome diamo quando un uomo governa in modo giusto la casa? Non gli diamo il nome di economo e di padrone? - Sì. - E forse anche questo non governa la casa bene grazie alla giustizia? O usa qualche altra arte? - Grazie alla giustizia. - Perciò tutti questi: re, tiranno, politico, economo, padrone, saggio, giusto si riconducono alla stessa cosa. Ed unica è l'arte, quella regia, tirannica, politica, padronale, economica, la giustizia, la saggezza. - Sembra così, disse.

[d] IX. - Adesso che dirai? Quando il medico prescriva qualcosa per un malato, dirai che è vergogna che il filosofo non possa seguire la prescrizione né contribuire in niente alle cose dette o fatte? O quando qualunque altro artigiano faccia analogamente, dirai forse lo stesso? Ma quando invece il giudice o il re o qualcun'altro di coloro che abbiamo passato ora in rassegna dicano qualcosa, non sarà vergogna se il filosofo non potrà seguirli o contribuire in qualcosa? - E come non sarà vergogna, o Socrate, se il filosofo non avrà niente da contribuire in questioni di quell'importanza? - Diremo dunque ancora [e], dissi, che in questo il filosofo debba essere come un pentatleta, sempre sotto il limite dell'eccellenza e tenere in questa arte il secondo posto in tutte le prove ed essere inutile finché ci sia qualche professionista? Oppure diremo che egli non deve affidare ad altri il governo della sua casa, né tenere in ciò il secondo posto, ma deve occuparsi a correggere e giudicare in modo giusto se vuole che la sua casa sia bene amministrata? Acconsentì meco. - E poi, se gli amici gli affidano una decisione arbitrale o se la patria ordina loro di giudicare o amministrare la giustizia, [139a] è certo vergognoso, o amico, che egli appaia al secondo o terzo posto e non a guidare gli altri. - Lo credo. - Ci corre dunque un bel po', o carissimo, che la filosofia consista nell'erudizione e nell'affaccendarsi attorno alle arti. Come ebbi finito tutto questo, il ragazzo sapiente, vergognoso delle sue parole, rimase ammutolito, mentre quel rozzo acconsentì, e, con lui, gli altri approvarono.

TEAGE

traduzione di Piero Pucci

SOMMARIO

Demodoco chiede consiglio a Socrate per superare le difficoltà nell'educazione del figlio e soprattutto per sapere come comportarsi circa il suo desiderio di diventare sapiente e di andare a scuola dai sofisti (I 121a-122b). Socrate è d'accordo, ma ritiene opportuno interrogare il giovane stesso, di nome Teage (II 122b-d). Qual è la scienza che Teage vuole apprendere, oltre tutto quello che già sa a seguito dell'educazione ricevuta da suo padre? (III 122d-123c). Teage la definisce "sapienza". Ma, obietta Socrate, sapienza riguardo a che cosa? La scienza, risponde Teage, per cui si comanda agli uomini nella città, indipendentemente dall'arte in cui sono competenti (IV 123c-124b). E' la scienza, politica, dunque, che Teage desidera: ma quali sono i maestri, presso i quali mandarlo a scuola? (V 124c-125b). I maestri non sono i tiranni, secondo Teage, ma quei politici che comandano con la persuasione e non con la forza (VI 125b-126a). Ma gli uomini politici non sono buoni maestri (VII 126a-d). Perché Socrate, che è uno dei migliori cittadini, non prende Teage come discepolo? (VIII 126d-127b). Demodoco appoggia la richiesta del figlio (IX 127b-d). Ma come può Socrate essere maestro, lui che non sa nulla, al di fuori della scienza d'amore? (X 127d-128c). L'abituale voce del demone (XI 128d-129d). E' da questa voce che dipende se chi frequenta Socrate ne trae profitto o meno (XII 129e-130e). Conclusione: Teage metterà alla prova la voce del demone (XIII 130e-131a).

[121a] I. DEMODOCO. Avrei bisogno, caro Socrate, di dirti in privato qualcosa, se hai tempo; e anche se hai qualche occupazione che non sia troppo importante, cerca di avere un po' di tempo, per amor mio. SOCRATE. Senz'altro! Non ho nulla da fare e poi, per te, figurati che non farei! Orsù, se vuoi parlarli, eccomi. DEM. Vuoi che ci tiriamo un po' in disparte, qua sotto il portico di Giove Liberatore? [b] SOCR. Se credi. DEM. Andiamo allora, o Socrate! Pare quasi inevitabile che tutto quanto nasce, le piante della terra come gli esseri viventi, fra cui anche l'uomo, seguano lo stesso modo. Ecco, le piante per esempio: a noi che coltiviamo la terra la preparazione di ciò che è necessario per piantare e poi il piantare stesso è la cosa più facile; ma quando ciò che è stato piantato è in vita, allora la cura è lunga, difficile ed ardua. Lo stesso, si può dire, capita [c] con gli uomini: dalla mia esperienza immagino quella degli altri. Vedi, anche per me la piantagione o la procreazione - se così va chiamata - di questo figliolo qui è stata la cosa più facile del mondo, ma crescerlo è arduo e mi fa star sempre in ansia e timore per lui. Ora ci sarebbero tante altre cose da dirti, ma il desiderio che lo ha preso ora mi fa una grande paura: infatti è un desiderio non vile, ma pericoloso. Ecco egli, o Socrate, mi vuole diventare [d] - come dice lui - sapiente. Vedi, ho l'impressione che certi suoi coetanei del demo me lo confondano con dei discorsi ch'essi scendono in città ad ascoltare; lui ha preso ad invidiare questi discorsi e da un pezzo non mi dà pace dicendomi che mi debbo prender cura di lui e pagargli qualcuno dei sofisti che lo farà sapiente. A me ben poco importa del danaro, però credo che non sia poco il pericolo [122a] che egli affronta con ciò che è entusiasta di fare. Finora l'ho trattenuto con buone parole, ma dal momento che non sono più in grado di farlo, penso che il meglio sia dargli retta, affinché non mi si metta a frequentare qualcuno a mia insaputa e mi si guasti. Eccomi qui, proprio per questo, per affidarlo a qualcuno di codesti che passano per sofisti, e tu quindi ci sei apparso al momento giusto perché io vorrei consultarmi proprio con te su questa faccenda, ora che sto per prendere una decisione. Via, se dopo ciò che t'ho detto ti senti di darmi un consiglio, hai la [b] possibilità di farlo ed il dovere.

II. SOCR. Ma, certo, o Demodoco, c'è pure il detto che il consiglio è cosa sacra. E se mai altro consiglio è sacro proprio questo che tu vieni a chiedermi lo sarà, perché non c'è cosa intorno a cui ci si può consigliare più divina dell'educazione di se stessi e dei propri familiari. Quindi noi cominceremo, io e te, col metterci d'accordo su cosa mai crediamo che sia ciò su cui ci consigliamo, affinché non

capiti ch'io intenda una cosa e tu una diversa e che poi nel corso della discussione ci si accorga della ridicolaggine [c] nostra se, mentre io consiglio e tu ti lasci consigliare, abbiamo in mente una cosa completamente diversa. DEM. Penso che tu abbia ragione, o Socrate. Bisognerà fare così. SOCR. Ragione sì, ma non completamente. Ecco, ho da fare una piccola modificazione. Perché può darsi che questo giovanotto non desideri ciò che noi si pensa che lui desideri [d], ma altra cosa; e quindi penso che di nuovo saremmo ancora più assurdi nel prender consiglio intorno a qualcosa di diverso. La cosa più giusta mi sembra che sia cominciare da lui e chiedergli cos'è che vuole. DEM. Credo proprio che la tua proposta sia la cosa migliore.

III. SOCR. Ma intanto dimmi qual è il bel nome del giovanotto. Come lo chiameremo? DEM. Teage, o Socrate. SOCR. Un bel nome, o Demodoco, hai imposto a [e] tuo figlio e conveniente a persona seria. Bene, o Teage, spiegaci. Tu affermi che desideri diventare sapiente e pretendi che tuo padre ti trovi un uomo che, se tu lo frequenterai, ti farà sapiente. TEAG. Sì. SOCR. E chiami tu sapienti coloro che sanno, qualunque siano le cose che sappiano, o quelli che non sanno? TEAG. Quelli che sanno, si capisce. SOCR. E allora? Non t'ha tuo padre insegnato ed educato nelle cose in cui anche gli altri figli delle grandi famiglie sono educati, come per esempio a leggere e a scrivere a suonare la cetra a far la lotta e le altre gare? TEAG. Certo! SOCR. Eppure tu ancora pensi che ti manchi [123a] una certa scienza di cui tuo padre avrebbe il dovere di preoccuparsi. TEAG. Sì. SOCR. Qual è questa scienza? Dillo anche a noi, affinché ti possiamo accontentare. TEAG. Anche lui lo sa, o Socrate, perché gliel'ho detto mille volte; ma ti parla a bella posta come se non sapesse ciò che desidero. Come le altre volte: con me fa le solite scaramucce e non vuole affidarmi a nessuno. SOCR. Ma le parole fra te e lui erano finora dette, così per dire, senza [b] testimoni, ma ora prendi me per testimone e davanti a me dichiara qual è questa sapienza che tu desideri. Sù, rispondimi: se desiderassi quella sapienza che i piloti usano nel condurre le navi e se io mi trovassi a domandarti: "O Teage, di qual sapienza hai bisogno che continui a rimproverare tuo padre. perché non intende affidarti a coloro presso i quali diverresti sapiente?", che cosa mi risponderesti? Quale sarebbe, a tuo parere, questa sapienza? Per caso non la scienza nautica? TEAG. Sì, quella. SOCR.[c] E se tu desiderassi essere sapiente di quella sapienza che gli uomini usano nel condurre i carri, e se ancora tu ne rimproverassi tuo padre, alla mia domanda qual è questa sapienza, quale risponderesti che sia? Per caso non quella dell'auriga? TEAG. Sì, quella.

IV. SOCR. Attento: quella che ti trovi a desiderare adesso è innominata o ha un nome? TEAG. Ha un nome, penso. SOCR. Qual è? Dillo. TEAG. Qual altro nome mai le si potrebbe dare, o Socrate, se non quello di sapienza? [d] SOCR. E non è sapienza anche quella dell'auriga? O ti sembra ignoranza? TEAG. No, affatto. SOCR. Sapienza, allora? TEAG. Sì. SOCR. E qual è l'uso che ne facciamo? Non è quello per cui sappiamo comandare ai cavalli? TEAG. Sì. SOCR. E la nautica è sapienza? TEAG. Mi pare di sì. SOCR. Forse quella per cui sappiamo guidare le navi? TEAG. Proprio quella. SOCR. Ma la sapienza che tu desideri qual è? A che cosa sappiamo [e] comandare con quella? TEAG. Agli uomini, penso. SOCR. Agli uomini ammalati? TEAG. No. SOCR. Perché quella è la medicina, no? TEAG. Sì. SOCR. Ma è quella sapienza con la quale si comanda agli uomini che cantano nei cori? TEAG. No. SOCR. Perché quella è la musica, no? TEAG. Certo. SOCR. Ma è quella con la quale si comanda ai ginnasti? TEAG. No. SOCR. Perché quella è la ginnastica, no? TEAG. Sì. SOCR. Che fanno dunque gli uomini a cui sappiamo comandare con questa tua sapienza? Cerca di darmi una risposta come prima l'ho [124a] data a te. TEAG. Vivono nella città, penso. SOCR. Ma nella città non vi sono anche gli ammalati? TEAG. Sì, ma non mi riferisco solo a quelli, bensì anche agli altri che vivono nella città. SOCR. Forse capisco di quale scienza mi parli; perché non m'hai l'aria di riferirti a quella sapienza con la quale si comanda ai mietitori, ai vendemmiatori, ai piantatori, seminatori e trebbiatori, in una parola all'agricoltura, cioè la sapienza che detta norme a costoro. No? TEAG. Sì. SOCR. Neppure mi hai l'aria [b] di riferirti alla sapienza con la quale sappiamo comandare norme a coloro che segano, forano, piallano e torniscono; non è di questa che parli, perché questa è la carpenteria. TEAG. Sì. SOCR. Ma forse tu parli di quella sapienza con la quale sappiamo comandare a tutti costoro: ai contadini e falegnami, ed a tutti quelli attivi o inattivi in qualche arte e agli uomini e alle donne. TEAG. da un pezzo, Socrate, che intendo dire questa sapienza.

[c] V. SOCR. Mi sai ora dire: Egisto, l'assassino di Agamennone, forse che non comandava in Argo a questi che tu dici, uomini attivi e non attivi nelle arti, uomini e donne tutti insieme? O comandava su altri? TEAG. No. Su questi. SOCR. Continuiamo. E Peleo figlio di Eaco, in Ftia non comandava alla medesima gente? TEAG. Sì. SOCR. E di Periandro, il figlio di Cipsalo, che comandò in Corinto hai sentito parlare, no? TEAG. Sì. SOCR. E non comandava nella sua città, alle stesse persone? TEAG. [d] Sì. SOCR. E Archelao, figlio di Perdicca, quello che da non molto governa la Macedonia, non credi che comandi alle stesse persone? TEAG. Sì. SOCR. E Ippia, il figlio di Pisistrato, che fu capo della nostra città a chi credi che abbia

comandato? Non alle stesse persone? TEAG. Certamente! SOCR. E mi potresti dire che nome hanno Bacide e Sibilla e il nostro compaesano Anfilito? TEAG. Quale altro, o Socrate, se non quello di 'indovini'? [e] SOCR. Perfettamente. Cerca di rispondermi così anche per gli altri: che nome hanno Ippia e Periandro per via del loro potere di comando? TEAG. Tiranni, credo. Quale altro nome? SOCR. Dunque chi desidera comandare a tutti gli uomini che vivono nella città desidera quella signoria che ebbero quelli, cioè la tirannia e d'essere tiranni. TEAG. Sembra. SOCR. Dunque questo è il tuo desiderio? TEAG. Sì, da quanto t'ho detto. SOCR. O sciagurato! E' [125a] forse il desiderio di essere tiranno su di noi che da un pezzo ti fa rimproverare tuo padre perché non ti manda a scuola di qualche maestro di tirannide? E tu, o Demodoco, non ti vergogni? Tu da un pezzo sai bene cos'è che costui desidera, ma pur sapendo dove mandarlo per farne un'artista nella scienza che desidera, ti opponi e non lo vuoi mandare? Ma ora - vedi? Poiché egli ti ha accusato davanti a me, io e te insieme, consigiamoci per vedere alla scuola di chi inviarlo e per merito di quale insegnamento possa divenire sapiente tiranno. DEM. Sì, per Giove! Consigiamoci, perché mi sembra proprio che su [b] questo problema ci sia bisogno di non poca riflessione.

VI. SOCR. Aspetta, mio caro. Vediamo prima di sapere con precisione che cosa pensa lui. DEM. Domanda pure. SOCR. Che diresti, o Teage, se ci servissimo un po' di Euripide? Euripide da qualche parte dice: "Frequentando i sapienti son sapienti i tiranni". Ora, se qualcuno domandasse a Euripide: "O Euripide, tu dici che i tiranni sono sapienti se frequentano i sapienti, ma, chiedo, sapienti in [c] che?". Come se egli avesse detto: "frequentando i sapienti son sapienti i contadini", e gli chiedessimo: "frequentando i sapienti in che?", cosa ci risponderebbe? Non ci risponderebbe: "frequentando i sapienti in agricoltura"? TEAG. Certo, così. SOCR. E per continuare, se avesse scritto: "frequentando i sapienti son sapienti i cuochi", e gli domandassimo: "frequentando i sapienti in che cosa?", che ci risponderebbe? Non ci risponderebbe: "frequentando i cuochi?". TEAG. Sì. SOCR. E poi, se avesse detto "frequentando i sapienti son sapienti i lottatori" e gli domandassimo: "frequentando i sapienti in che cosa?" forse non ci risponderebbe: "frequentando i sapienti nella [d] lotta"? TEAG. Sì. SOCR. Ma poiché ha detto: "frequentando i sapienti son sapienti i tiranni", alla nostra domanda: "frequentando i sapienti in che intendi, o Euripide?" che cosa direbbe? Che razza di sapienza, direbbe? TEAG. Per Giove! Non lo so. SOCR. Vuoi che te lo dica io? TEAG. Sì, se vuoi. SOCR. E' la sapienza che Anacreonte attribuiva a Callicrite. La conosci quell'ode? TEAG. Sì. SOCR. Desideri anche tu frequentare qualcuno che sia compagno d'arte di Callicrite, la figlia di

Ciane, [e] e che "conosca l'arte della tirannide" per dirla con il poeta cosicché tu possa diventare tiranno nostro e della città? TEAG. E' un pezzo, Socrate, che ti burli e ti fai gioco di me. SOCR. Oh, perché? Non è questa la sapienza che dici di desiderare con la' quale poter comandare a tutti i cittadini? E facendo ciò che altro saresti se non un tiranno? TEAG. Mi augurerei, sì, di diventare tiranno di [126a] tutti gli uomini e, se no, almeno della maggior parte: e anche tu, almeno lo penso, come del resto anche tutti gli altri uomini - e ancor più forse farei voto di diventare un dio. Ma non è questo che dicevo di desiderare. SOCR. Ma cos'è allora ciò che desideri? Non dici che desideri comandare ai cittadini? TEAG. Sì, ma non con la forza, né come fanno i tiranni, ma con il consenso dei cittadini, come altri illustri uomini della nostra città. SOCR. Vuoi dire uomini come Temistocle e Pericle e Cimone e quanti furono espertissimi di politica TEAG. Per Giove, proprio quelli!

VII. SOCR. Vediamo: se il tuo desiderio fosse di diventare [b] sapiente nell'ippica, da chi andresti con l'idea di diventare espertissimo cavaliere? Da altri forse che dai cavallerizzi? TEAG. Per Giove, non da altri. SOCR. Ma appunto da quelli che in questa arte sono esperti e che hanno cavalli e sanno servirsi dei propri come di quelli altrui quando sia il caso. TEAG. Evidentemente. SOCR. Andiamo avanti. Se tu volessi diventare sapiente nel lancio del giavellotto, non penseresti che andando da coloro che ne sono esperti ne diverresti sapiente? Questi hanno giavellotti e sanno servirsi di quelli degli altri e dei loro quando ne sia il caso. TEAG. Credo di sì. SOCR. Dimmi ora. Poiché tu vuoi diventare sapiente in politica, da chi andrai con l'idea di diventare sapiente? Da chi altri se non dagli [c] uomini di stato? E questi sono espertissimi di politica e sanno servirsi della loro città e delle altre e poi sono in relazione con gli stati greci e barbari. O ti pare che frequentando altri e non essi sarai sapiente nelle cose in cui essi lo sono? TEAG. Vedi, o Socrate, io ho sentito [d] dire di certi discorsi che tu fai, secondo i quali i figli di codesti statisti non valgon nulla più di quelli dei calzolari; e da quanto posso essermene fatto una idea credo che tu dica la verità pura. Sarei dunque uno scervellato se credessi che uno di costoro potesse sì trasmettere la sua sapienza a me, ma non potesse avvantaggiarne il figliolo, posto che in qualche modo potesse avvantaggiarne chiunque altro.

VIII. SOCR. Come ti comporteresti allora, o carissimo, [e] se tu avessi un figlio che ti desse tali noie e, da una parte dicesse che egli desidera diventare un bravo pittore e rimproverasse te, suo padre, dicendo che non vuoi spendere del denaro per lui a questo scopo,

mentre dall'altra non avesse alcuna stima dei pittori e rifiutasse di apprendere da essi? O, desiderando di divenire flautista, disprezzasse i flautisti? Sapresti tu come trattarlo e dove inviarlo altrove giacché non vuole imparare da costoro? TEAG. Per Giove, no! SOCR. Ora tu, che fai la stessa cosa con [127a] tuo padre, ti meravigli e lo rimproveri se non sa che fare di te né dove mandarti? Poiché ti affideremo a chiunque tu voglia dei grandi statisti d'Atene, e questi starà teco per nulla: e mentre non spenderai nulla, d'altra parte diventerai più famoso presso la gente che se tu stessi con chiunque altro. TEAG. Che dici, o Socrate? Non sei anche tu uno dei grandi uomini? Perché se tu sei disposto a prendermi con te, mi basta e non vado in cerca di nessun [b] altro. SOCR. Che dici, o Teage?

IX. DEM. Non ha davvero torto, o Socrate, e nello stesso tempo mi farai un favore. Perché non c'è cosa ch'io riterrei maggior guadagno di questa, che mio figlio se ne stesse contento della tua compagnia e tu volessi prenderlo teco. La verità è che ho quasi vergogna di dirti quanto lo desidero. Ecco, vi prego ambedue insieme: te d'essere disposto a prendertelo teco, e te di non cercare alcun altro con cui stare se non Socrate. Così mi libererete d'un monte di paure ed ansie. Perché ora sono pieno di paura per il ragazzo che non mi s'imbatta con qualcun altro e [c] mi si guasti. TEAG. Non aver più timore per me, babbo, se sai persuadere Socrate d'accettarmi in sua compagnia. DEM. Benissimo! E adesso, o Socrate, non mi resta che parlare a te. Ecco io sono pronto, per dirla franca, ad offrire me e le mie cose, quanto ho di più caro a tua [d] disposizione, se prendi ad amare il mio Teage e a aiutarlo in quel che sai.

X. SOCR. Non mi meraviglio, o Demodoco, della tua grande preoccupazione se credi che io possa giovare in modo particolare a tuo figlio, perché non so di che cosa si possa di più preoccupare un uomo ragionevole, se non del proprio figlio e del fatto che diventi il migliore possibile. Però mi chiedo molto meravigliato di dove t'è venuta questa idea che io sia in grado di aiutare tuo figlio a divenire buon cittadino più di quanto lo possa tu e come mai costui si sia messo in testa che io possa giovargli più [e] di te. Tanto per cominciare tu sei più anziano di me e poi hai già retto molte ed altissime cariche in Atene e sei tenuto in grandissima stima dal demo di Anagirunte e dal resto della città, non meno di alcun altro, ma in me né tu né il tuo ragazzo potete vedere niente di simile. D'altro canto se il nostro Teage disprezza la compagnia degli uomini politici e cerca altre persone che si professino capaci di educare i giovani, c'è qui Prodico di Ceo, c'è [128a] Gorgia di Leontini e c'è Polo di Agrigento e molti altri così sapienti da poter

andare di città in città e persuadere i più nobili e ricchi dei giovani - ai quali sarebbe facile stare senza spese in compagnia di quello fra i loro cittadini che più volessero - e persuaderli dunque ad abbandonare la compagnia di tutti e frequentare solo loro e a versare in più fortissime somme in compenso con i ringraziamenti per giunta. Sarebbe naturale che tu e tuo figlio sceglieste uno di loro, ma non me. Perché io non so nulla delle loro scienze beate e belle, e pur lo vorrei! [b] Ma certo vado anche sempre dicendo che io mi trovo a non saper nulla - per dirla franca - tranne forse in una certa piccola scienza, quella d'amore. Per dir la verità, in questa presumo di essere il più esperto di tutti gli uomini, passati e presenti. TEAG. Lo vedi, babbo? Ho l'impressione netta che Socrate non voglia affatto prendermi con sé. E tutto da parte mia è pronto, se lui volesse, ma, parlando come fa, si prende gioco di noi. Perché io [c] so bene di miei compagni un po' più avanti di me che prima di stare con lui non valevano nulla; dopo che lo frequentarono in pochissimo tempo appaiono migliori di tutti quelli di cui prima erano peggio. SOCR. E tu sai cos'è questo, o figlio di Demodoco? TEAG. Sì, per Giove, lo so io: basta che tu voglia ed anch'io sarò in grado di diventare tale e quale sono anche quelli.

[d] XI. SOCR. No, mio caro. Tu non sai cos'è e te lo dirò io. Vedi è un segno demonico che, per sorte divina, mi accompagna fin dalla fanciullezza; è una voce, che quando viene, mi fa sempre segno di distogliermi da ciò che intendo fare, ma mai mi volge a fare qualcosa. E se un amico mi chiede consiglio e la voce viene, è sempre la stessa cosa, distoglie e non permette di agire. E di ciò [e] vi citerò testimoni: per esempio, Carmide, il figlio di Glaucone, voi lo conoscete che s'è fatto così bello. Una volta venne a consigliarsi meco perché intendeva esercitarsi alla corsa nello stadio a Nemea, e subito, appena quello cominciò a dire che intendeva allenarsi, la voce venne ed io glielo proibii e dissi: "Mentre stavi parlando ho udito la voce demonica. Non ti allenare". "Forse -Carmide rispose - ti fa segno che io non vincerò; ma anche se non dovrò vincere, trarrò almeno giovamento dagli esercizi durante tutto questo tempo". Con questa risposta si mise ad allenarsi. Merita proprio farselo dire da lui che cosa gli capitò per via di quell'alienamento. E se volete, domandate a Clitomaco fratello di Timarco, che [129a] cosa gli disse Timarco quando s'avviava a morire per aver disubbidito al demone egli ed Evatlo, il corridore, che aveva accolto Timarco in fuga, e Clitomaco vi dirà che egli disse... TEAG. Cosa? SOCR. "O Clitomaco - gli disse - me ne sto andando, adesso, a morte, perché non volli dar retta a Socrate". E perché mai Timarco disse questo? Ve lo dirò. Quando s'alzò dal simposio, e con [b] lui era Filemone di Filemonide, per andare ad uccidere Nicia, di Eroskamandro, e il complotto era noto solo a loro due, Timarco,

alzatosi, mi disse: "Che ne pensi, o Socrate? Mentre voi - disse - continuate a bere, io debbo andare in un posto. Tornerò presto, se mi va bene". E mi venne la voce e gli dissi: "No, non alzarti. Mi è venuto il solito segno demonico". Ed egli rimase. Lasciò passare un po' di tempo e poi di nuovo si apprestava ad [c] andarsene e disse: "Ecco, ora vado, o Socrate".. Di nuovo venne la voce e di nuovo lo costrinsi a restare. La terza volta, volendo passar inosservato, si alzò, senza dirmi niente e di nascosto, cogliendomi che ero distratto: così se ne andò e compì quello che poi lo condusse a morire. Ecco perché Timarco disse al fratello, come ora io lo dico a voi, che andava a morire per non avermi dato ascolto. In verità sui fatti di Sicilia potrete ancora udire da molti ciò che io andavo dicendo sulla distruzione dell'esercito. [d] Le cose passate sono udibili dalla bocca di chi le conosce, ma ora è possibile darvi la prova della veridicità del segno. Perché alla partenza di Sannione il bello per la guerra mi venne il segno ed ora egli è via con Trasillo sulla via di Efeso e della Ionia. Ed io penso che egli o morrà o lo colpirà qualcosa di simile, ed anche per l'esercito sono pieno di paura.

[e] XII. T'ho spiegato tutto questo perché la potenza di questo segno demonico può tutto anche verso gli amici che si accompagnano meco. Perché a molti esso s'opponne e non è possibile a costoro di frequentarmi e di avere alcun giovamento, cosicché non posso accompagnarmi con essi. Con molti non mi impedisce di stare, ma frequentandomi non ottengono alcun giovamento. Ma coloro che la potenza demonica aiuta nello stare con me sono quelli di cui anche tu ti sei accorto. Ché subito ricavano profitto. Ma di questi alcuni ricavano vantaggio sicuro e durevole; [130a] altri, che sono i molti, fino a quando sono con me, progrediscono meravigliosi, ma appena si allontanano ritornano quello che erano. Ciò è capitato a Aristide, figlio di Lisimaco e nipote di Aristide. Frequentandomi fece grandi progressi in poco tempo, poi partecipò ad una spedizione e s'imbarcò. Al suo ritorno trovò che s'accompagnava meco Tucidide figlio di Melesio e nipote di Tucidide. Il giorno prima costui s'era lasciato prendere dall'ira contro di me [b] durante una discussione. Dunque appena Aristide mi vide, dopo gli abbracci e le prime parole: "Sento - disse - che Tucidide è pieno di boria, o Socrate, contro di te, e insolentisce come fosse chi sa chi". "E' così", risposi. "Come mai? - continuò Aristide - Non sa che razza di schiavo era prima che fosse teco?". "Pare di no, per gli dèi", dissi io. "Ma ora anch'io - riprese - mi trovo in una situazione ridicola, o Socrate." "Come mai?" chiesi. [c] "Perché - rispose - prima di imbarcarmi ero capace di entrare in dialogo con qualsiasi uomo e di non apparire inferiore a nessuno nella conversazione, tanto che andavo in cerca della compagnia degli

uomini più istruiti. Ma ora, se sento che uno è colto, lo scanso tanta è la vergogna che provo per la mia pochezza". "Ma - ripresi io questa capacità t'ha abbandonato d'un tratto o a poco a poco?". "A poco a poco" rispose. "E allorché - conti nuai [d] - sorse in te questa capacità, forse sorse perché imparasti qualcosa da me, o in altro modo?". "Ti dirò - disse - o Socrate una cosa incredibile, per gli dèi, ma vera. Io non ho mai imparato niente da te, come tu stesso sai, ma progredivo quando stavo teco anche se ero semplicemente nella stessa casa e non nella stessa stanza. E maggiore era il progresso quando ero nella stessa stanza, e mi sembrava che fosse molto maggiore quando, nella stessa stanza, mentre parlavi, io tenevo gli occhi fissi su di te piuttosto che guardare altrove; ma soprattutto straordinario era il progresso ogni volta che ti sedevo accanto [e] e ti toccavo. Ma ora - concluse - tutta quella capacità è svanita."

XIII. Tale è dunque la nostra compagnia, o Teage. Se il dio aiuta, grandissimo e rapido sarà il progresso, se no, niente. Attento dunque che non sia per te più sicuro essere educato da qualcuno di quelli che sono padroni del vantaggio che arrecano agli uomini piuttosto che venire da me ad affidarti al caso. TEAG. Sento davvero che è meglio [131a] per noi, o Socrate, di fare così, e di mettere alla prova questo segno demonico cominciando a stare insieme io e te. E se ci consente di stare insieme, sarà bellissimo. Se no, ci consiglieremo subito sul da farsi, se cioè stare con un altro o se tentare di placare il segno divino che è in te con preghiere, sacrifici e qualsiasi altro mezzo gli indovini ci indichino. DEM. Non obbiettare più nulla al ragazzo, o Socrate. Teage ha ragione. SOCR. Ebbene, se pensate che così si debba fare, così facciamo.

CARMIDE

traduzione di Piero Pucci

SOMMARIO

Socrate, reduce da Potidea, si reca alla palestra di Taurea e, tra gli altri, incontra Cherefonte che gli chiede notizie della battaglia. Socrate, sedutosi vicino a Critia, racconta (I 153a-c). A sua volta Socrate chiede notizie sulla situazione della filosofia in Atene. Ingresso di Carmide (II 153d-154b). Ammirazione di Socrate per la bellezza di Carmide e suo desiderio di metterne alla prova anche la bellezza dell'anima (III 154b-155b). Carmide viene presentato a Socrate, che avvia la discussione prendendo a pretesto il mal di testa del giovane: è impossibile curare la testa senza curare tutto il corpo (IV 155b-156c). La terapia di Zalmosside: è impossibile curare il corpo prescindendo dall'anima e l'anima si può curare con i bei discorsi che generano in essa la saggezza (V 156d-157c). Esaltazione della nobiltà di nascita di Carmide: se è così eccellente anche nella saggezza egli è veramente una creatura di perfezione divina. E' su questo tema che Socrate propone e Carmide accetta la discussione (VI 157c-158e). Che cos'è la saggezza? Prima definizione: la saggezza è una certa calma dello spirito. Critica di Socrate: in tutta una serie di circostanze la saggezza sembra consistere nella rapidità e nella sveltezza (VII 158e-160d). Seconda definizione: la saggezza si identifica con il pudore. Critica di Socrate: non sempre il pudore è cosa buona (VIII 160d-161b). Terza definizione. la saggezza consiste nell'occuparsi ciascuno delle proprie cose. Socrate, dopo aver eliminato con la sua critica il senso più ovvio e banale di questa espressione, stimola Critia, cui la definizione risale, ad intervenire (IX 161b-162b). Socrate allora ripropone la definizione di Critia in questi termini: saggio è chi attende a cose buone. Insufficienza di questa formulazione (X 162c-XI 164c). Nuova definizione di Critia: saggezza è conoscenza di se stessi (XII 164c-165b). Critica di Socrate: qual è l'oggetto che questa scienza produce, quale lo scopo a cui serve? Critia contesta la validità di questa domanda e Socrate la ripropone in questi termini: ogni scienza ha un oggetto che è diverso dalla scienza stessa; qual è l'oggetto della saggezza, diverso dalla saggezza stessa, in quanto scienza? (XIII 165b-166b). Contestazione di Critia circa il modo in cui Socrate interroga e pone il problema. Replica di Socrate (XIV 166b-e). Nuova definizione di Critia: la saggezza, sola tra le scienze, è scienza di se stessa e delle altre scienze. Quindi, aggiunge Socrate, essa sarà scienza non solo di quello che si sa, ma anche di quello che non si sa. E' possibile una tale scienza? E di che utilità essa sarà? Non esiste

una vista, un udito, un desiderio, una volizione, ecc., che sia tale solo di sé e delle altre viste, audizioni, desideri, volizioni ecc. (XV 166c-168b). Riprendendo queste analogie, Socrate conclude di non essere capace di provare che una tale scienza esista e chiede che sia Critia stesso a farlo (XVI 168b-169c). Anche Critia resta imbarazzato e allora Socrate, per far procedere la discussione, passa ad esaminare l'ulteriore problema: se una tale scienza è utile. Una scienza che sia scienza solo di sé e delle altre scienze potrà solo dire: che si sa o che non si sa, ma non ciò che si sa o ciò che non si sa, perché quest'ultima cosa solo le singole scienze possono stabilirla (XVII 169c-170c). La conseguenza è che la saggezza non saprà distinguere i singoli competenti, nelle varie scienze particolari, da quelli che non lo sono, ma solo i saggi da coloro che non lo sono: è cioè in una situazione esattamente identica a quella di tutte le singole scienze particolari (XVIII 170d-171c). La saggezza, se potesse sapere quel che sa e quel che non sa, sarebbe infinitamente utile; ma, in mancanza di ciò, potremo dire che la saggezza rende più agevole l'imparare? (XIX 171d-172c). Perplessità di Socrate prima di impostare il problema (XX 172c-173a). Anche concedendo per un momento la definizione ora criticata della saggezza, resta ancora da dimostrare che vivere secondo scienza sia la condizione per essere felici (XXI 173a-d). Il vivere felici è infatti l'oggetto della scienza del bene e del male, la quale, essendo oggetto di qualcosa, non può identificarsi con la saggezza e la saggezza non sarà di alcuna utilità (XXII 173d-175a). Riepilogo delle difficoltà e conclusione negativa della discussione fin qui svolta (XXIII 175a-176a). Carmide andrà a scuola da Socrate che manifesta un'ironica rassegnazione (XXIV 176a-d).

[153a] I. SOCRATE. Eravamo giunti la sera prima dal campo di Potidea e, siccome tornavo dopo lungo tempo, pieno di gioia, mi recai nei miei luoghi consueti. Eccomi dunque entrare nella palestra di Taurea, quella di faccia al tempio di Basile, e lì trovare moltissima gente: alcuni, facce nuove, ma la maggior parte, vecchi conoscenti. Al vedermi arrivare così inaspettato, subito mi salutarono da lontano, chi [b] di qua e chi di là, ma Cherefonte, da quel maniaco che è, schizzato fuori dal suo gruppo corse verso di me e, presami la mano: - Socrate caro, esclamò, come sei uscito salvo dalla battaglia? Una battaglia c'era stata davvero a Potidea prima che noi si partisse, e qui si cominciava a saperne qualcosa solo allora. - Così, come mi vedi, gli risposi. - Ma qui è corsa voce che la battaglia è stata durissima e che molti dei nostri conoscenti [c] vi sono morti. - Sì, dissi, voci esatte. - E tu c'eri? - Sì. - Siediti qui allora, esclamò, e raccontaci perché ancora non sappiamo con precisione tutto. E intanto mi fece sedere vicino a Critia e Callesco. Accomodatomi, salutai Critia e gli altri e spiegai loro gli avvenimenti del campo rispondendo alle varie domande che questo e quello mi ponevano.

[d] II. Ma quando fummo sazi di questi argomenti, allora cominciai io a interrogarli sugli affari di qui, che ne fosse della filosofia d'oggi e se fra i giovani ne fossero cresciuti alcuni che eccellessero per saggezza o bellezza o per le [154a] due cose insieme. E Critia, fissato lo sguardo alla porta per aver visto entrare alcuni giovanotti in lite fra loro e seguiti da una frotta d'altri: - Dei belli, Socrate, saprai subito qualcosa perché questi che stanno entrando càpita che siano proprio le staffette e gli innamorati di quello che oggi passa per il più bello; e lui stesso, a quel che vedo, è già lì lì per entrare. - Ma chi è?, domandai, e di chi è figlio?, - Lo conosci anche tu, riprese, ma era ancora un bambino prima della tua partenza. E' Carmide, mio cugino, figlio di nostro zio Glaucone. - Certo che [b] lo conosco per Giove. Non era da poco neppure allora, benché ragazzo; ma adesso deve essere certo un giovanotto. - Lo vedrai subito quanto s'è fatto grande e che razza di giovane è. E mentre diceva questo, Carmide entrò.

III. Ora, amico mio, per me non c'è un bilancino: anzi quanto ai belli, sono addirittura filo bianco perché i giovani li vedo press'a poco tutti belli. Però in quel momento lui mi parve una meraviglia tanto era grande e [c] bello; e tutti, sentivo, ne erano innamorati; così sbigottiti e agitati furono al suo entrare; e molti altri adoratori gli venivano dietro, nel suo séguito. Non c'era tanto da stupirsi per noi grandi, ma

io stavo osservando i ragazzi: nessuno teneva gli occhi altrove, neppure il più piccolo, ma tutti lo contem ‘plavano come la statua di un dio. E [d] Cherefonte mi chiamò: Che dici del ragazzo o Socrate? Non è un bel viso - Soprannaturale, diss’io. - Ebbene, aggiunse, se acconsentirà di spogliarsi non gli vedrai più il viso, tanto è splendido di forme. Approvarono anche gli altri le parole di Cherefonte, ed io - Per Eracle, esclamai, ecco un uomo imbattibile, se ha la fortuna di avere in più solo una piccola cosa. - Che?, domandò Critia. - Se per caso ha bellezza d’anima. Ed è nell’ordine delle cose che sia così, Critia, poiché è [e] della vostra famiglia. - Ma sì, rispose, è perfettamente come si deve anche nell’anima. - Perché allora, chiesi, non vogliamo spogliarne proprio l’anima e contemplarla prima della bellezza del corpo? Giovanetto com’è acconsentirà certo a dialogare. - Certamente, rispose [155a] Critia, perché egli ha anche amore alla sapienza e, a sentir lui e gli altri, è anche poeta. - Questa bellezza, caro Critia, aggiungi, vi viene di lontano, dalla parentela con Solone. Ma perché non l’hai chiamato qui per presentarnelo? Fosse anche più giovane non ci sarebbe nulla di sconveniente che discutesse con noi, te presente, suo tutore e cugino. - Bene, hai ragione, disse, chiamiamolo. [b] E intanto, rivoltosi a un servo: - Ragazzo, disse, chiama Carmide e digli che desidero presentarlo a un medico per quell’indisposizione di cui poco fa mi diceva d’essere turbato. Poi rivolgendosi a me, Critia spiegò: - Poco fa mi diceva d’essersi alzato stamane con un gran peso al capo. Hai difficoltà a fargli credere che sai qualche rimedio pel mal di capo? - Nessuna difficoltà, dissi, purché venga. - Verrà, rispose.

IV. E così fu. Arrivò, e ci fu molto da ridere, perché [c] ciascuno di noi per farlo sedere accanto a sé cominciò a fare posto e a spingere di forza il proprio vicino, cosicché i due ultimi seduti all’estremità del banco, l’uno lo forzammo ad alzarsi e l’altro lo facemmo cadere per terra. Ma Carmide, come arrivò, si mise a sedere fra me e Critia. A questo punto amico mio non capii più niente, tutta la baldanza che avevo avuto poco prima, di saper discutere del tutto scioltamente con lui, sparì. Quando Critia gli disse che quello del rimedio ero io ed egli mi fissò con certi occhi che è impossibile dire e si piegò in atto di interrogarmi [d], e tutti quelli che erano nella palestra corsero come’un sol uomo in cerchio attorno a noi, allora, o nobile amico, a scorgere ciò che la sua tunica copriva mi sentii avvampare, perdetti la testa e mi accorsi che Cidia era ben sapiente d’amore se ammonendo qualcuno a proposito di un bel fanciullo, così gli diceva:

Attento cerbiatto, di fronte al leone

[e] Io stesso mi sentivo preso da tale belva. Tuttavia, quando quegli mi chiese se conoscevo il rimedio per il mal di capo, in qualche modo, impacciato, gli risposi che, sì, lo conoscevo. - Qual è?, mi chiese. Allora io gli dissi che era una certa erba, sulla quale c'era un carne magico, che se lo si cantava prendendo insieme quell'erba, il rimedio faceva guarire del tutto, ma senza quella magia, l'erba sola non serviva a nulla. E lui: - Allora lo trascrivo [156a] e tu mi detti il carne. - Se riesci a persuadermi, chiesi, o anche di violenza? Sorrise, - Se riesco a persuaderti, Socrate, disse. - Bene, continuai, ma il mio nome lo sai? - Sarebbe una colpa se non lo sapessi!, rispose. Già si parla spesso di te fra noi compagni, ma poi ricordo che, ancora bambino, t'ho visto con [b] Critia. - Oh bravo, risposi, così adesso ti dirò con più franchezza cos'è questo carne magico, mentre poco fa stavo sulle spine come fare a mostrarti il suo potere. Perché, caro Carmide, questo carne non è capace di guarire la testa separatamente; ma come forse anche tu sai per aver udito dei bravi medici se per esempio ci va uno con male agli occhi, gli dicono che non si può cominciare a sanare gli occhi soli, ma che bisognerebbe curare anche la testa se si vuole guarire gli occhi; e dicono ancora che è una assurdità pensare di curare la testa per se stessa [c] senza tenere conto dell'intero corpo. Così, in base a questo ragionamento, cercano di curare e sanare la parte applicando un regime all'intero corpo. Non ti sei accorto che dicono così e così fanno? - Sicuro, rispose. - Allora, dicono bene, non ti pare? e sei d'accordo con questo ragionamento? - Assolutamente.

[d] V. Ed io udendo che mi approvava, ripresi fiato e a poco a poco si raccolse di nuovo la baldanza, sì che tutto riaccessò gli dissi: - Lo stesso, o Carmide, con questo carne magico. L'ho imparato laggiù nell'esercito da uno dei medici traci di Zalmosside e che hanno fama di rendere immortali gli uomini. Questo Trace mi diceva che i medici greci hanno ragione riguardo alle cose che mostravo ora; ma soggiungeva: "il nostro Zalmosside, che è un dio, vuole che come non si deve cominciare a sanare [e] gli occhi senza tener conto del capo, né il capo senza il corpo, così neppure si deve cominciare a sanare il corpo senza tener conto dell'anima, anzi questa sarebbe proprio la ragione per cui tante malattie la fan franca ai medici greci, perché essi trascurano il tutto di cui invece dovrebbero prendersi cura, quel tutto che è malato e dunque non può guarire in una parte. In realtà" soggiungeva "ogni cosa, il male o il bene, non irrompe nel corpo e in tutto l'uomo se non dall'anima, dalla quale tutto proviene, come dalla

testa proviene tutto ciò che corre agli occhi; [157a] così che si deve cominciare a curare soprattutto quella, se si vuole che la testa e le altre parti del corpo stiano bene. L'anima, o beato" continuava "si cura con certi carmi magici che sono poi i discorsi belli, dai quali cresce nelle anime la saggezza. Quando questa sia cresciuta e sia là presente, allora è facile dare salute al capo e al resto del corpo". E mentre il Tracio m'insegnava i rimedi e le [b] parole magiche, soggiungeva: "che nessuno ti convinca a curare la propria testa con questa medicina, se prima non avrà affidato la sua anima alla cura dell'incantamento. Perciò anche ora "continuava" si fa questo sbaglio fra gli uomini che taluni cercano d'essere medici dell'uno o dell'altra cosa separatamente, o della saggezza o della salute". E mi raccomandava con forza che nessuno, ricco, nobile [c] o bello che fosse, mi convincesse a fare altrimenti. Così io gli ubbidirò - del resto glielo giurai e debbo obbedirgli - e a te darò la medicina per il capo se vorrai prima offrire l'anima alla magia delle parole incantatrici del Trace, secondo le sue istruzioni, se no, non sapremo che fatti, caro mio Carmide.

VI. Appena Critia udì le mie parole: - Una grazia sarebbe questo mal di testa per Carmide, se lo forzerà a star meglio nell'anima per guarire il capo. Però ti avverto [d] che Carmide non solo ha fama di eccellere fra i compagni per la bellezza, ma anche per questo per cui tu dici di possedere magia; e intendi saggezza, non è vero? - Sì, risposi. - Allora sappi bene, riprese, che egli passa per essere, senza confronto, il più saggio dei ragazzi d'oggi, ma anche in tutto il resto, in proporzione dell'età, non è inferiore a nessuno. - Ed è pur giusto, mio caro Carmide, diss'io, che tu eccella su tutti in queste cose, perché [e] credo che nessun altro di questi ragazzi possa facilmente mostrare in Atene due famiglie che unitesi in una abbiano creato discendenza più bella e più nobile di quelle dalle quali tu sei nato ! La famiglia di tuo padre, che risale a Critia figlio di Oropide, è famosa fra noi per essere stata cantata da Anacreonte e da Solone e da molti altri [158a] poeti, come sublime per bellezza e virtù e per ogni altra felicità del favore divino. E anche da parte di madre è la stessa cosa: nessuno in tutto il continente, a quanto si dice, ha fama d'essere più bello e più nobile di tuo zio Pirilampo; basta vedere quante volte fu ambasciatore presso il Grande Re di Persia o - presso altri principi d'Asia; e tutta insieme la famiglia non è per nulla inferiore a quella di tuo padre. Da tali origini, è naturale che tu eccella in [b] tutto. Quanto all'aspetto esteriore, mio caro figlio di Glaucone, ho l'impressione che tu non sia inferiore in niente ad alcuno dei tuoi antenati, ma se la natura t'ha dato anche saggezza e l'altra virtù - come Critia sostiene -, beato, mio caro Carmide, t'ha fatto tua madre. Così esclamai. - Ora, ripresi, siamo

a questo. Se la saggezza, come vuole Critia, è già presente in te e in misura sufficiente, non hai bisogno né degli incantamenti di Zalmosside né di quelli di Abaride Iperboreo ma non ci resterà che darti subito il rimedio per la testa. Se invece hai l'impressione di mancare ancora un po' in questa saggezza [c], bisogna che ti si dia l'incantamento prima della medicina. Dunque tu stesso dimmi se sei d'accordo con Critia: credi di possedere già sufficiente saggezza, o di mancare? Subito Carmide divampò di rossore e apparve ancora più bello, anche perché la sua modestia si confaceva alla sua età. Poi non senza altezza d'animo rispose. Disse che non gli era facile, lì sul momento, né pronunciarsi d'accordo né in disaccordo con la domanda. [d] - Anche perché, continuò, se dirò di non essere saggio, da una parte ciò è assurdo che uno da sé lo dica contro se stesso, e dall'altra sbugiarderei Critia e i molti altri ai quali appaio saggio, come egli dice; se al contrario affermerò che lo sono e mi loderò, giustamente farò impressione odiosa, così che non so cosa risponderti. Gli dissi: - A mio parere parli proprio come devi, caro Carmide. Io penso, continuai, che dovremmo metterci insieme a ricercare se tu possieda o no ciò che t'ho chiesto, affinché [e] tu non sia forzato ad affermare ciò che non vuoi, né io, d'altra parte, ti applichi ciecamente la mia cura. Se dunque ti fa piacere, vorrei fare questa ricerca con te; se no, lasciamo andare. - Niente mi farebbe più piacere, rispose, anzi, se è per questo, comincia la ricerca per la via che ti pare migliore.

VII. - Ecco la via migliore per questa indagine. senz'altro evidente che se la saggezza risiede in te, tu ne devi avere una certa opinione. E forza maggiore infatti [159a] che la sua presenza, se è vero che c'è, crei in te una qualche sensazione, dalla quale ti si formi una opinione su ciò che essa è, e qual è. Non lo credi? - Lo credo sì, disse. - Ebbene, continuai, poiché sai greco, potrai certamente dire cosa ti pare che sia. - Forse, rispose. - Per tentare di stabilire a occhio se questa saggezza ce l'hai o non ce l'hai, dimmi cosa pensi che sia la saggezza, secondo l'opinione che ne hai. Ma lui dapprima stette [b] esitante e non volle rispondere, poi disse che la saggezza era per lui fare tutte le cose in ordine e con calma, come camminare nelle strade e parlare, e tutte le altre cose nello stesso modo. Anzi, concluse, a mio parere, per dirla in una parola, ciò su cui indaghi è una certa calma. - Che tu abbia ragione? diss'io. La gente almeno dice, o Carmide, che i calmi sono saggi. Vediamo dunque se dici qualcosa che valga. Ecco, dimmi: la saggezza non è [c] fra le cose belle? - Senz'altro, disse. - Ora, a scuola di grammatica, è forse più bello scrivere le stesse lettere svelti o lenti? - Svelti. - E leggere? Svelti o lenti? - Svelti. - E il pizzicare svelto la cetra e la lotta rapida non sono assai più belli che farli adagio e lentamente? - Sì. - Ora vediamo: nel pugilato e nel pancrazio non è lo

stesso? - Sì. - E anche delle corse e dei salti e degli altri esercizi del corpo non [d] sono belli quelli veementi e rapidi, mentre sono brutti quelli stentati e lenti? - Evidentemente. - E' evidente dunque a noi, dissi, che almeno per quanto sta al corpo, non la calma, ma la velocità e l'impeto sono la cosa più bella. No? - Sì, certo. - Ma la saggezza non dicevamo che è bella? - Sì. - Dunque per quanto sta al corpo, non la calma, ma la rapidità sarebbe cosa più saggia, giacché la saggezza è bella. - Parrebbe, [e] rispose. - Ma vediamo, ripresi. t più bello imparare con facilità o con fatica? - Con facilità. - Ma imparare con facilità non vuol dire imparare veloci? E imparare con fatica invece calmamente e con lentezza? - Sì, - E non è più bello insegnare a un altro con rapidità e intensamente piuttosto che in tutta calma e lentezza? - Sì. - Ma vediamo: a suscitare ricordi o a conservarli è meglio la calma e la lentezza o la vivezza e la rapidità? - La vivezza e la rapidità. - E la perspicacia [160a] non s'identifica con una certa prontezza dell'anima, ma non con la calma? - E' vero. - Quindi, quando si tratti di comprendere quanto vien detto, sia nelle scuole di grammatica che in quelle di cetra, come altrove, la cosa più bella è la prontezza maggiore possibile, non la più grande delle calme? - Sì. - Però anche quando l'anima indaga o decide, non colui che procede lentissimo, a mio parere, né colui che decide o pensa stentatamente par degno di lode, ma colui che fa entrambe [b] le cose con la massima facilità e prontezza. - E' proprio così. - Dunque, diss'io, mio Carmide, noi vediamo che le azioni sia dell'anima che del corpo sono più belle se fatte con rapidità e prontezza che con lentezza e calma? - E' ben probabile. - La saggezza non sarebbe dunque una certa calma, né la vita saggia sarebbe lenta, da tutto questo discorso, giacché una vita saggia deve essere per forza bella; così infine delle due dette specie di azioni, quelle calme, mai o quasi mai, ci sono [c] apparse, nella vita, più belle di quelle rapide e forti. Se poi, mio caro, le azioni calme, anche nella migliore delle ipotesi, sono non meno spesso più belle che quelle rapide e forti, neppure così la saggezza consisterebbe nell'agire in modo calmo piuttosto che nella forza e nella rapidità, sia che si tratti del camminare o del parlare, né [d] di alcun'altra occasione; né la vita calma sarebbe più saggia di quella che calma non è giacché la saggezza è stata da noi messa fra le cose belle, e belle ci sono apparse le azioni rapide, non meno di quelle calme. - Mi pare che tu Socrate, abbia ragione.

VIII. - Allora Carmide, diss'io, ricominciamo; fa più attenzione e guarda bene in te stesso esaminando l'effetto che la saggezza produce in te con la sua presenza e cosa essa sia, se è capace di avere tale effetto; e avendo calcolato bene tutti i fatti, dimmi da bravo e senza paura cosa ti pare che essa sia. E lui si raccolse e dopo aver riflettuto

[e] seco con la serietà di un uomo: - Ecco, mi sembra, disse, che la saggezza sia provare vergogna per certe azioni; che essa faccia l'uomo verecondo, che insomma la saggezza sia pudore. - E sia, risposi, ma non hai convenuto poco fa che la saggezza è una bella cosa? Certo, disse. - Ora, i saggi sono buoni? - Sì. - Potrebbe mai essere una cosa buona ciò che rende non buoni? - No, certo. - La saggezza dunque non è solo una [161a] cosa bella, ma anche buona? - Credo anch'io. - Ma vediamo allora, diss'io. Non credi che Omero abbia ragione quando dice: "Non buono è il pudor per l'uomo in bisogno?" - Io sì. - Allora, a quanto pare, il pudore è ora una cosa non buona e ora buona. - Sembra così. - Ma la saggezza è una cosa buona se rende buoni con la sua presenza, e mai cattivi. - Ma sì, la penso proprio come dici tu. - La saggezza dunque non può essere il pudore, giacché essa è una cosa buona, mentre [b] il pudore è tanto buono che cattivo.

IX. - Ma sì, questo ragionamento, Socrate, mi sembra giusto. Ma esamina questa idea sulla saggezza e vedi che ne pensi. M'è saltata in mente adesso e l'ho udita da qualcuno: la saggezza consisterebbe nell'occuparsi ciascuno delle cose sue. Vedi se chi dice in questo modo abbia ragione. - Ah, birbante, esclamai. Questa l'hai sentita da Critia, o da qualcuno degli altri dotti. - Ma che [c] differenza fa, Socrate, disse, da chi io l'abbia udita? - Nulla, perché dobbiamo ricercare non chi ha detto questa definizione, ma piuttosto se essa dice il vero o no: - Ecco, così è giusto. - Per Giove!, ripresi. Però mi meraviglierei proprio se riusciremo a scoprire in che modo funziona, perché ha tutta l'aria d'un indovinello. - In [d] che?, chiese. - Perché, dissi, l'autore dicendo che la saggezza è occuparsi delle proprie cose non aveva certo in mente, ciò che poi le parole dicono. O pensi tu che il maestro di grammatica non s'occupi di niente quando scrive o legge? - Penso di sì, rispose. - Ti pare che il maestro di grammatica scriva e legga solo il suo nome? E anche a voi ragazzi non insegna? E non scrivete i vostri nomi e quelli degli amici, non meno di quelli dei vostri nemici? - Sì. - Eravate dunque dei ficcanaso e senza saggezza a far così? - No. - E però non vi occupavate degli affari vostri, se leggere e [e] scrivere sono una occupazione. - Lo sono certo. - E il curare, amico mio, il costruire case, il tessere, e qualunque operazione svolta attraverso qualsivoglia arte è certo un occuparsi di qualcosa. - Certo. - Vediamo allora, risposi, ti sembrerebbe una città ben ordinata quella in cui la legge comandasse che ciascuno dovesse tessere e lavare soltanto le proprie vesti, fabbricare le proprie scarpe, l'ampollina dell'olio, la striglia e così il resto? E nessuno dovesse toccare le cose altrui, ma lavo[162a] rare e occuparsi soltanto delle cose proprie? - No. - Eppure, dissi, se una città fosse ordinata saggiamente sarebbe ben ordinata. - Senza dubbio. - Dunque la saggezza non dovrebbe

consistere nell'occuparsi di queste cose e in questo modo dei propri affari. - No. - Proponeva dunque un indovinello, ripresi, come ti dicevo poco fa, chi ti sosteneva che la saggezza sta nell'occuparsi dei propri affari. Perché non si può pensare che egli fosse così semplice. O forse l'hai sentito dire da uno sciocco, [b] o Carmide? - Nient'affatto, rispose, giacché passava anzi per essere un gran sapiente. - Dunque, a quanto vedo, egli proponeva piuttosto un indovinello, sapendo bene che è difficile capire che cos'è mai questo 'occuparsi delle proprie cose'. - Forse è così, rispose. - Cosa potrebbe mai voler dire questo 'occuparsi delle proprie cose' ? Lo sai? - No, per Giove, proprio non lo so, rispose. Ma forse niente esclude che neppure chi lo disse sapeva bene cosa intendeva. E mentre parlava così guardava Critia e sorrideva.

[c] X. Critia, che da un pezzo dava chiari segni di agitazione e di smania di mostrarsi davanti a Carmide e agli altri, e che si era fino allora trattenuto a fatica, a quel punto non ne fu più capace. Perché penso del tutto verosimile, come già avevo sospettato, che Carmide avesse udito quella risposta sulla saggezza dalla bocca di Critia. E Carmide, non volendo egli stesso render conto della risposta ma desiderando che lo facesse Critia, lo andava provocando e [d] gli faceva, a cenni, capire ch'era bell'e confutato. Ma Critia non si tenne e con quell'aria irritata di un poeta verso l'attore che gli rovina i versi, lo guardò in faccia e gli disse. - Credi tu, o Carmide, siccome tu non sai cosa intendeva quello che disse che la saggezza è occuparsi delle proprie cose, che nemmeno lui lo sapesse ? - Ma, mio ottimo Critia, risposi io, non c'è niente di strano che alla sua età non lo capisca; ma tu è naturale che lo sappia [e] e per l'età e per i tuoi studi. Se dunque tu ammetti che la saggezza sia quello che lui dice e se prendi il suo posto nella discussione, mi sarebbe molto più piacevole ricercare con te se questa affermazione è vera o no. - L'ammetto intieramente, disse, e prendo il suo posto. - Ottimamente, risposi. E dimmi: Ammetti anche ciò che domandavo poco fa a Carmide, che cioè tutti gli artigiani facciano qualcosa? - Sì. - E ti pare che facciano solo le proprie cose o anche quelle degli altri? - Anche [163a] quelle degli altri. - E sono poi dei saggi dal momento che non fanno solo le proprie cose? - Che cosa lo vieta? - Niente, per me almeno, risposi, ma guarda che il divieto non ci sia per colui che avendo stabilito che la saggezza è l'occuparsi delle proprie cose, poi dice che nulla vieta che siano saggi anche coloro che si occupano delle cose altrui. - Perché forse, rispose, avrei ammesso che sono saggi coloro che fanno le cose altrui dicendo che lo sono quelli che si occupano delle cose altrui? - Dimmi, gli chiesi, fare e occuparsi non [b] sono per te lo stesso? - No davvero, rispose, e neppure il lavorare ed il fare. Del resto ho imparato da Esiodo,

continuò, che "il lavoro non è onta". Credi tu allora, che se egli avesse usato le parole 'lavoro' e 'lavorare' e 'occupazione' per quelle attività che tu dicevi poco fa, avrebbe detto che non è vile fare per esempio il calzolaio o il venditore di pesci o i prostituti? Non bisogna crederlo, o Socrate, ma anche lui, credo, distingueva tra fare, occuparsi e lavorare. E il fare è talvolta oggetto d'onta, quando non partecipi al bello; il lavoro non è mai basso perché egli chiamava lavoro le opere create utilmente e con bellezza e chiamava opere e occupazioni [c] queste creazioni. Bisogna ancora aggiungere che egli riteneva tali solo le opere proprie e che quelle dannose fossero tutte le estranee. Cosicché bisogna credere che anche Esiodo, come ogni altro savio, chiamasse saggio colui che si occupa delle proprie cose.

[d] XI. - O Critia, diss'io, ho capito quasi subito dal principio dove menava il tuo discorso, cioè che tu per 'proprio' avresti inteso il proprio bene e, per 'occupazione', la creazione di beni. Del resto ho udito Prodico mille volte fare queste distinzioni di termini. Ma io ti concedo di usare le parole come vuoi, purché tu faccia chiaro a cosa si riferisca la voce che tu adoperi. Ora ricominciamo e dammi una definizione più chiara. Dunque, [e] l'occuparsi dei beni o la produzione, comunque tu voglia chiamarla, delle cose buone, questa è per te la saggezza? - Sì, disse. - Dunque saggio non è chi s'occupa di cose malvagie, ma chi s'occupa delle buone. - Ma carissimo, chiese, non ti pare giusto? - Lascia stare, risposi, non stiamo indagando la mia opinione, ma la tua definizione. - Ma certo, disse, affermo che non è saggio chi fa le cose malvage e non buone, e che è saggio, invece, chi le fa buone e non malvage. Perché in tutta chiarezza definisco la saggezza come il produrre le [164a] cose buone. - Niente vieta che forse tu abbia ragione. Però d'una cosa mi stupisco, che tu ritenga che i saggi ignorino di esserlo. - Ma non lo penso affatto!, esclamò. - Non eri tu stesso, un poco fa, a dire che nulla vieta che gli artigiani benché facciano cose per'gli altri, siano saggi? - Ero io, ma con ciò? - Nulla. Però dimmi: pensi che un medico mentre guarisce qualcuno [b] faccia cosa utile a sé e nello stesso tempo al malato? - Sì. - Dunque chi agisca in quel modo fa il suo dovere. - Sì. - Chi fa il suo dovere non è saggio? - Sì, è saggio. - Non è dunque necessario che il medico sappia quando la sua cura sia utile e quando no? E che ciascuno degli artigiani sappia quando trarre profitto e quando no dall'opera di cui s'occupa? - Forse no. - Così, risposi, talvolta il medico che [c] operi in modo utile o dannoso, non sa lui stesso come ha operato. Però se ha operato in modo utile, stando alle tue parole, ha agito da saggio. Non dicevi così? - Sì. - Dunque risulta che, riuscendo talvolta utile, riesca saggio e sia saggio, ma che egli ignori se stesso e la sua saggezza.

XII. - Ma questo, disse, o Socrate, non potrebbe mai avvenire. Però se tu vedi che dalla mia precedente ammissione si conclude per forza così, su qualche altro punto [d] vorrei piuttosto ritrattare; né arrossirti mai di ammettere che ho sbagliato, piuttosto che concedere che un uomo possa essere saggio se ignora se stesso. Perché quasi quasi io, per conto mio, sostengo che la saggezza è conoscere se stessi e sono d'accordo con chi ha consacrato questa iscrizione sul tempio di Delfi. Del resto mi pare che essa sia messa lì come un saluto del dio a chi entra, invece [e] del solito: 'Sii lieto', con l'idea che questo saluto di star lieto, non è un saluto giusto e che non è questo l'augurio che dobbiamo rivolgerci l'un l'altro, ma quello di essere saggi. Ecco che in questo modo il dio invia un saluto a chi entra ben diverso da quello degli uomini, come fu, se non mi sbaglio, l'intenzione di chi offrì l'iscrizione; e dice a quelli che sempre entrano niente altro che: Sii saggio. Così dice. Naturalmente da profeta che è, lo dice in modo piuttosto enigmatico, perché 'conosci te stesso' e 'sii saggio' sono sì la medesima cosa come [165a] l'iscrizione stessa esprime ed io credo, ma qualcuno potrebbe credere il contrario, come temo sia capitato a coloro che più tardi dedicarono iscrizioni, come il "Nulla di troppo" o "Mallevèria porta sventura". Perché costoro han creduto che "Conosci te stesso", lungi dall'essere il saluto del dio a quelli che entrano, fosse un consiglio, e di conseguenza, per non essere da meno nel consacrare utili consigli, scrissero e dedicarono quei motti. E la ragione per cui dico tutto questo, Socrate, è la seguente: ti lascio tutto quel che ho detto prima e forse su quei punti [b] in qualcosa avevi più ragione tu, in qualcosa io, ma non c'era nulla di preciso in quel che dicevamo. Ma ora desidero discutere su questo, se tu contesti che la saggezza sia conoscere se stessi.

XIII. - Ma caro Critia, diss'io, tu ti comporti con me come se io pretendessi di sapere le cose attorno le quali sollevo domande, e come se io potessi dichiararmi d'accordo soltanto che lo desiderassi. Ma non è così, perché invece io esamino ogni volta ciò che tu mi proponi proprio [c] perché io stesso non lo so. Attraverso l'indagine quindi desidero concludere se sono d'accordo con te o no. Pazienta dunque finché avrò fatto l'indagine. - Indaga pure, disse. - Bene! Comincio, risposi. Se dunque la saggezza è una conoscenza, evidentemente dovrebbe essere una certa scienza attorno a qualche cosa, o no? - Lo è, disse, di se stessi, penso. - E la medicina è anch'essa una scienza quella della salute? - Certo. - Ora, se tu mi chiedessi, dato che la medicina è la scienza della salute, in cosa essa è utile e quali sono i suoi effetti, ti risponderei che essa è di non poca utilità, perché essa ci [d] procura la salute, bene prezioso per noi. Lo concedi? - Sì. - E se ancora tu mi chiedessi quale opera, secondo me, realizza l'architettura, in quanto

scienza della costruzione, ti risponderci: le case. Allo stesso modo risponderei per le altre arti. Ora anche per la saggezza, giacché affermi che essa è la scienza di se stessi, quando ti domando: O Critia, posto che la saggezza sia la scienza di se stessi, quale bell'effetto procura per noi, e degno del suo nome? Bisogna che tu risponda. Ecco, di'! - No, [e] Socrate, disse. Non procedi bene nella tua indagine. Ché la saggezza non è, per sua natura, uguale alle altre scienze, come neppure le altre sono uguali fra loro; tu però procedi nella tua indagine supponendo che siano uguali. Perché, dimmi, qual è l'opera oggetto della aritmetica e della geometria, che sia corrispondente alle case, opera dell'architettura, ai vestiti, opera della tessitura, e a tutte le altre cose che si potrebbero indicare come opere di molte arti? Sai tu indicarmi qualcosa di simile che sia [166a] l'opera di quelle arti che dicevo? Ma non potrai. Ed io risposi: - E' vero. Però ti posso indicare qual è l'oggetto di cui ciascuna di quelle scienze è scienza, oggetto che si trova ad essere distinto dalla scienza medesima: per esempio l'aritmetica è scienza del pari e del dispari e di come la quantità di questi pari e dispari stiano in rapporto a se stessi e tra loro. Non è così? - Sì, rispose. - Non sono il pari e il dispari distinti dall'aritmetica stessa? [b] - Senza dubbio. - E un altro esempio: la statica è la scienza del più peso e del più leggero, ma il peso e il leggero sono distinti dalla statica stessa. Sei d'accordo? - Sì. - Dimmi adesso: la saggezza di cosa è scienza? Si trova che il suo oggetto sia distinto dalla saggezza stessa?

XIV. - Ecco il punto, Socrate, rispose, al quale a forza di indagare, sei arrivato: in cosa la saggezza si distingua dalle altre scienze. Ma tu stai cercando non so quale simiglianza [c] fra questa e le altre. Invece non è così, perché tutte le altre scienze hanno un'oggetto distinto da esse stesse, non sono scienze di se stesse, mentre questa sola è scienza delle altre scienze e anche di se stessa. E non dirmi che ignori queste cose! Ci corre un bel po'! Ma tu, me ne convinco, fai come dicevi poco fa di non fare: perché il tuo sforzo è di confutarmi e non te ne importa nulla del problema in discussione. - Fai male, gli risposi, a credere che, se io cerco di confutarti quanto più è possibile, lo faccia per altro motivo che per quello che avrei nell'esaminare le mie stesse parole, per la paura cioè che ho di [d] credere di sapere ciò che in realtà ignoro. Anche adesso, te l'assicuro, non faccio che esaminare il tuo ragionamento, soprattutto per mio interesse, e forse anche per quello degli amici, perché non credi che sia un bene' per quasi tutti gli uomini se si riuscisse vedere a gran luce l'essenza di ciascuna cosa? - Lo credo sì, o Socrate, e come! - Animo dunque!, ripresi, o mio beato amico e rispondi alle mie domande come ritieni e lascia stare se è Critia o Socrate che è confutato. Ma applica la tua attenzione [e] al

ragionamento per vedere in che modo mai sfuggire alla confutazione. - Va bene, disse, farò così. Mi pare che tu abbia pretese ragionevoli. - Di' dunque, ripresi, come la pensi di questa saggezza?

XV. - Penso dunque, continuò, che sola fra tutte le altre scienze, essa è scienza di se stessa e delle altre scienze. - Quindi, soggiunsi io, sarebbe anche scienza dell'ignoranza visto che è scienza delle scienze. - Naturalmente!, [167a] rispose. - Dunque il saggio, lui solo conoscerà se stesso e sarà capace di esaminare cosa si trovi a sapere e cosa no; e sarà capace di esaminare negli altri, allo stesso modo, cosa ciascuno sappia e creda di sapere, se veramente sappia e cosa creda di sapere senza invece sapere. Lui solo e nessun altro. Esser saggi e conoscere se stessi consistono dunque nel saper che cosa si sappia e cosa non si sappia. E' questa la tua idea? - Sì, rispose. - Ricominciamo daccapo, diss'io, la terza coppa a Giove Salvatore, e [b] come all'inizio, esaminiamo innanzitutto se è possibile o no il sapere che si fanno le cose che si fanno e il sapere che non si fanno le cose che non si fanno. Poi, supponendo che dio sia possibile, esaminiamo quale vantaggio ne avremmo a saperlo. - Sì, vediamo. - Avanti allora, o Critia, diss'io, vedi tu caso mai ti sentissi più a tuo agio di me su questo punto, perché io mi sento intrappolato. Vuoi che ti dica perché mi sento così? - Naturalmente! - Tutto quanto, se è giusto ciò che dicevi poco fa, non viene a dire altro che c'è una certa scienza, unica, la quale non ha alcun oggetto distinto, ma è scienza di se stessa, [c] delle altre scienze ed infine anche dell'ignoranza. - Sì. - Vedi da quali strane premesse incominciamo, amico mio! Perché se tu le esami in altri casi, troverai che sono impossibili, te lo dico io. - Con le mai e dove? - Ecco. Immagina se ti pare possibile, una vista che non veda quel che pur vedono le altre viste, ma che sia vista solo di se stessa, delle altre viste e delle non-viste. Ti pare che [d] esista una vista simile? - No per Giove. - Ma vediamo: un udito che non oda alcuna voce ma oda solo se stesso, gli altri uditi e i non uditi? - Neppure questo. - In una parola, considera tutti i sensi e vedi se ce n'è uno che sia senso dei sensi e di se stesso, ma che, pur essendo senso non percepisca niente di ciò che però percepiscono gli altri sensi? - No, non credo. - Ma [e] ti pare che esista un desiderio, che non sia desiderio di alcun piacere, ma solo desiderio di se stesso e degli altri desideri? - No, certo. - Oppure una volontà che non voglia alcun bene, ma voglia solo se stessa e le altre volontà? - No, del tutto. - E diresti tu che esiste un amore qualunque che si trovi ad essere amore di nessun bene ma solo di sé e degli altri amori? - No, disse, non lo direi. - E hai mai fino ad ora osservato un timore che tema se stesso e gli altri timori, ma non tema una delle cose temibili? - Non l'ho mai visto. - E [168a] un'opinione che sia opinione di sé e delle altre opinioni, ma che nulla opini di ciò su cui le

altre opinioni opinano? - Per nulla. Però pare che noi sosteniamo che esista una scienza di tal genere, la quale non sia scienza di alcun oggetto di sapere, ma sia scienza di sé e delle altre scienze. - Lo sosteniamo. - Non è veramente una stranezza se davvero esiste? In realtà non affermiamo ancora che non esista, ma stiamo esaminando [b] se c'è. Giusto.

XVI - Vediamo: questa scienza, dunque, è scienza di qualcosa ed ha in qualche modo questa proprietà di essere scienza di qualcosa. O non è così? - Sicuro. - E non diciamo anche che ciò che è maggiore ha in qualche modo la proprietà di essere maggiore di qualcosa? - Appunto quella proprietà. - Dunque se è maggiore, lo sarà di qualcosa minore. - Per forza. - Se allora noi travasassimo una grandezza maggiore, che fosse più grande delle altre grandezze maggiori e di se stessa, ma non fosse maggiore di ciò per cui le altre grandezze sono maggiori, capiterebbe inevitabilmente che essendo maggiore [c] di sé sarebbe anche minore di se stessa. Non è vero? - Per forza, rispose, o Socrate. - Pertanto se qualcosa è doppio degli altri doppi e nello stesso tempo di sé, sarebbe metà di se stesso e degli altri doppi e nello stesso tempo un doppio, perché non si dà doppio che della metà. - Vero. - E ciò che è più di sé non è anche meno? E ciò che è più peso di sé non è anche più leggero, e ciò che è più vecchio di sé non è anche più giovane, e così via? Così essendo, ciò che eserciti su sé la sua stessa proprietà, non dovrebbe avere proprio quella essenza stessa [d] su cui si esercita la sua proprietà? Dico cioè, per esempio, l'udito: l'udito di null'altro è udito se non del suono? - Sì. - Dunque se l'udito udirà se stesso udirà il suono di cui sarà provvisto perché altrimenti non udirebbe. - Per forza. - Anche la vista, certamente, mio ottimo amico, se vedrà se stessa deve avere qualche colore, perché la vista non ha mai percepito l'incolore. [e] No, certo. - Vedi dunque, o Critia, che per quante cose abbiamo preso in esame, per alcune di esse ci è apparso del tutto impossibile, e per altre assai poco credibile che esse mai esercitino su sé le loro stesse proprietà? In realtà, per la grandezza la quantità e gli altri esempi, ciò ci è apparso del tutto impossibile, non è vero? - Verissimo. - L'udito a sua volta e la vista e puoi aggiungere un moto che muova se stesso e un calore che bruci se stesso e via analogamente, ad alcuni sembreranno incredibili ad altri forse no. Ci vorrebbe un uomo proprio [169a] grande per distinguere con precisione sotto tutti i punti di vista se nessuna delle cose esistenti ha tal natura da esercitare su se stessa la sua proprietà stessa o lo può solo su oggetto esterno, oppure se alcune cose sì la esercitano, ed altre invece no; e poi posto che esista qualcuna di queste cose che rivolgono la proprietà su se stesse bisognerebbe vedere se fra queste cose v'è anche quella scienza che noi chiamiamo saggezza. Io non mi sento

d'essere capace di operare queste distinzioni. Perciò io non posso neppure affermare per certo che esista una scienza [b] della scienza, né, nel caso che esista, posso ammettere che quella scienza sia la saggezza, fino a quando io non abbia esaminato se questa razza di saggezza ci sia utile o no. Perché che la saggezza ci sia utile e sia un bene lo sento per divinazione: sta dunque a te, figlio di Callescro. Tu sostieni che la saggezza è scienza di scienza e, aggiungi, anche d'ignoranza: comincia a dimostrarmi che ciò che dicevo ora è possibile; poi alla dimostrazione che è possibile aggiungi quella che tal cosa è utile. Allora forse potresti [c] convincere pienamente anche me che la tua definizione di saggezza è giusta.

XVII. E Critia a queste parole, visto ch'ebbe il mio imbarazzo, proprio come quando si vede qualcuno sbadigliare e si subisce lo stesso effetto, così anche lui mi sembrò tratto di forza dal mio imbarazzo e preso nella stessa trappola. Ma, abituato a far bella figura, era assalito da vergogna davanti al suo pubblico e non volendo concedermi d'essere incapace di operare le distinzioni che l'avevo invitato a fare, parlò confusamente cercando di coprire il suo [d] imbarazzo. Ma io, affinché il ragionamento proseguisse, gli dissi: - Bene, Critia, se ci tieni, ti accorderemo questo punto, che è possibile l'esistenza d'una scienza della scienza: più tardi esamineremo se è così o no. Ma ora, posto che questo punto sia del tutto possibile, dimmi in che cosa questa saggezza permette di sapere meglio ciò che si sa e ciò che non si sa. Perché proprio in questo, dicevamo, consiste il conoscere se stessi e l'essere saggi. O no? - Certo, rispose quello. Le due cose vanno insieme, Socrate. Se si possiede infatti la scienza che conosce se stessa, [e] si sarà della stessa qualità della scienza che si possiede. Chi possieda velocità è veloce, e chi bellezza è bello, e chi conoscenza, è conoscitore; ma quando si possieda proprio la conoscenza che conosce se stessa, si sarà conoscitori di se stessi. - Non discuto, ripresi io, sul fatto che quando qualcuno possieda ciò che conosce se stesso conosca se stesso, no, ma io chiedo per quale necessità chi possieda questa scienza possa riconoscere ciò che sa e ciò che non [170a] sa. - Per questa, o Socrate, che le due cose sono la stessa. - Forse, dissi, ma probabilmente sono io sempre lo stesso che non capisco come il conoscere ciò che si sa e il conoscere ciò che non si sa siano una cosa sola con il conoscere se stessi le. - Come dici?, domandò. - Ecco, risposi, la scienza in quanto scienza di se stessa può mai andare oltre questa semplice distinzione: qui c'è conoscenza, qui c'è ignoranza? - No, questo è il limite. [b] - Ma la scienza e l'ignoranza di ciò che è sano è tutt'uno con la scienza e l'ignoranza di ciò che è giusto? - Nient'affatto. - Ma l'una, credo, è la medicina l'altra è la politica; ma la nostra è scienza senza specificazioni. - Evidentemente. -

Quindi, se uno non aggiungesse la scienza del sano e del giusto a questa scienza, ma conoscesse semplicemente questa scienza - in quanto egli ha scienza solo di questo - sarebbe ragionevole che egli conoscesse di sé e degli altri che sanno qualcosa e che posseggono una certa scienza; non ti pare? - Sì. - Ma ciò che uno conosce attraverso questa scienza come lo [c] saprà? Perché certamente ciò che è sano si conosce con la medicina, ma non con la saggezza, ciò che è armonico con la musica, ma non con la saggezza; e la costruzione con l'architettura, ma non con la saggezza e così tutto il resto, o no? - Evidentemente. - Con la saggezza allora, se essa è solo conoscenza delle conoscenze, come saprà di conoscere ciò che è sano e ciò che concerne la costruzione? - In nessun modo. - Chi dunque ignori ciò non conoscerà ciò che sa, ma saprà soltanto di sapere. - Pare.

[d] XVIII. - Dunque l'essere saggio e la saggezza non equivarrebbero a sapere ciò che si sa e ciò che non si sa, ma, se non erro, solo a sapere che si sa e non si sa. - E' probabile.- Né questo saggio sarà in grado di mettere alla prova chi pretenda di conoscere qualcosa e verificare se davvero sa ciò che pretende di sapere o non lo sa, ma, a quanto abbiamo detto, saprà solo fino a questo limite, e cioè che possiede una certa scienza, ma di che cosa sia scienza, la sua saggezza non glielo farà conoscere. - Sembra [e] di no. - Neppure dunque saprà distinguere chi si finga medico, e non lo è, da colui che invece lo è, né alcun altro di quelli che sanno e non sanno. Vediamo le cose da questo punto: se il saggio o un uomo qualunque vuol giudicare chi è davvero medico e chi non lo è, come farà? Da una parte non gli parlerà certo di medicina, perché il medico, a quanto abbiamo detto, non si intende di niente altro che di salute e malattie. - Sì, è così. - E d'altro canto il medico non sa nulla di scienza, anzi questa l'abbiamo assegnata alla sola saggezza. - Sì. - Dunque il medico non sa nulla della medicina in quanto questa è [171a] scienza. - Vero. - Allora il saggio si renderà conto che il medico possiede una certa scienza; ma, dovendo provare che scienza sia questa, cercherà forse di esaminare altro se non di che cosa essa sia scienza? O forse non è vero che ogni scienza viene definita non solo per essere una scienza ma anche come una certa scienza con un oggetto determinato? - Certo, in questo modo. - E la scienza medica è definita diversa dalle altre scienze nel fatto di essere la scienza della salute e della malattia? - Sì. - Se dunque si vuole esaminare il valore della scienza medica, necessariamente s'ha da guardare ciò di cui essa consiste e non certo ciò che è fuori di essa e di cui essa non consiste [b]. - No certo. - Se si vuole esaminare giustamente è sulla salute e sulla malattia che si esaminerà il medico in quanto medico. - Pare di sì. - Dunque si esaminerà, nelle parole e negli atti relativi a questo oggetto, ciò che dice, per vedere se dice la

verità, e ciò che fa, per vedere se è fatto bene. - Per forzai - Ma si potrebbe forse condurre questo esame e distinzione se non si possiede la medicina ? - Certamente no. - Nessun altro, dunque, lo potrebbe tranne un medico; e neppure [c] un saggio, a meno che non fosse medico oltre a essere saggio. - E' così. - Di modo che, se la saggezza è semplicemente scienza di scienza e di ignoranza, essa sarà necessariamente incapace di distinguere il medico che conosce la sua arte da quello che non la conosce, ma semplicemente finge o è convinto di conoscerla, e sarà incapace di distinguere alcun altro di quelli che conoscono una scienza, qualunque cosa sappiano, tranne chi sia compagno della sua stessa arte, come nel caso di tutti gli artigiani. - Evidentemente, disse.

[d] XIX. - Allora Critia, dissi io, quale vantaggio avremmo da una saggezza di tal fatta? Perché da una parte, se il saggio, secondo l'ipotesi fatta in principio, potesse sapere quel che sa e quel che non sa, cioè queste cose sapere che le sa e queste sapere che non le sa, e fosse anche in grado di verificare la stessa cosa in altri che si trovassero nella stessa condizione, la saggezza ci sarebbe di grandissima utilità, perché non solo noi stessi, possedendo la saggezza, vivremmo una vita senza errori, ma anche tutti gli altri che sono governati da noi. Giacché non solo noi stessi non metteremmo mano a intraprese che non conosciamo, [e] ma, mettendoci a caccia di chi sa, ci affideremmo a lui, né permetteremmo agli altri che noi dirigiamo di far null'altro se non ciò che essi menerebbero a buon fine, cioè ciò di cui possederebbero la scienza. In questo modo, sotto la guida della saggezza, ogni cosa sarebbe davvero bene amministrata, ogni città ben governata, e così ogni altra cosa che fosse sotto l'impero di saggezza. Ecco che, bandito l'errore e la dirittura fatta guida, coloro che si [172a] trovino in tale ordine debbono riuscire felicemente in ogni azione, e, riuscendo felicemente, essere beati. Non è così, caro Critia, aggiunti, che intendevamo la saggezza, quando dicevamo che grande bene sarebbe il conoscere ciò che si sa e ciò che non si sa? - D'accordo, è così. - Ma tu vedi adesso, continuai, che non ci è apparsa in nessun punto una scienza di tal fatta. - Lo vedo, disse. - Forse, continuai, questa scienza [b] che noi stiamo cercando, la saggezza, in quanto scienza di scienza e di ignoranza ha questo di buono, che se uno la possiede imparerà più facilmente qualunque cosa si metta ad imparare ed ogni cosa gli sembrerà più chiara perché a ciascuna cosa che egli imparerà si aggiungerà la visione della scienza. Ed esaminerà meglio anche gli altri su ciò che egli abbia imparato, mentre senza questa scienza chi tenti tale esame sarà più goffo e incapace. Forse, mio caro, è questo il frutto che ci viene dalla saggezza, mentre noi a qualcosa di più grande miriamo e [c] andiamo cercando qualcosa più grande di

quanto essa sia. Sì, disse, forse è così.

XX. - Forse, dissi. Ma forse... noi abbiamo fatto una ricerca del tutto inutile. La prova è che strane conseguenze mi appariscono, se la saggezza, è di quella fatta. Vediamo un po', se non ti spiace, e ammettiamo che possa esistere la scienza di scienza e non neghiamo, ma concediamo ciò, che abbiamo supposto fin dall'inizio, che la [d] saggezza sia il sapere ciò che si sa e ciò che non si sa. Concesso tutto questo esaminiamo meglio se la saggezza, con questa natura, ci sarà di qualche profitto. Ciò che dicevamo or ora, che gran bene sarebbe tale saggezza, come principio di amministrazione delle case e delle città, non mi pare che avessimo ragione ad ammetterlo. - Come mai?, domandò. - Perché, risposi, abbiamo ammesso con leggerezza che sia un grande bene per gli uomini che ciascuno di noi faccia ciò che sa e lasci agli altri uomini esperti ciò che non sa. - Non avevamo ragione [e] ad ammetterlo? - Non mi pare, risposi. - Che stranezza è questa tua, o Socrate! - Per il cane, esclamai, anch'io lo penso! Ed era perché avevo l'occhio a questo ch'io poco fa dicevo d'intravedere cose strane e che temevo d'essere fuorviati nella ricerca. Perché, per essere franchi, se la saggezza è essenzialmente questa, io [173a] non vedo affatto chiaro che bene ci procuri. - Come mai?, chiese. Parla affinché capiamo ciò che vuoi dire. - E' una sciocchezza, forse, ma questa previsione deve essere esaminata e non rifiutata senz'altro, almeno se abbiamo un po' di cura di noi stessi. - Hai ragione.

XXI. - Ascolta, ripresi, il mio sogno, sia esso venuto dalla porta di corno o da quella d'avorio. Se la saggezza, quale noi l'abbiamo definita, divenisse sovrana assoluta di noi, tutto si farebbe secondo le regole scientifiche né alcun pilota c'ingannerebbe vantandosi d'essere pilota senza esserlo [b], né alcun medico, né alcun generale, né alcun altro fingendo di sapere qualcosa che non sa potrebbe farla franca. Stando così le cose, cos'altro potrebbe capitarci, se non di essere più sani di corpo che ora, di salvarci più facilmente nei pericoli del mare e della guerra e di avere gli arredi, le vesti e le calzature e tutti gli altri utensili [c] e molti altri oggetti fabbricati con arte per il fatto che ci serviremmo di veri artefici? Se ti va, ammettiamo per un momento, che la divinazione sia la scienza dell'avvenire e che la saggezza divenendone la guida ci tolga di mezzo i ciarlatani e ci insedi i profeti del futuro quali veri indovini per noi. Che così organizzato il genere umano potrebbe agire e vivere a regola di scienza, sono d'accordo, perché la saggezza, montando in guardia, non permetterebbe che [d] l'ignoranza ci sorprendesse e divenisse nostra collaboratrice; ma che menando le nostre attività secondo scienza noi prospereremmo felici e

saremmo beati, questo, mio Critia, ancora non possiamo capirlo.

XXII. - Eppure, riprese quello, non troverai facilmente qualche altro fine li della felicità se rifiuti quello di vivere secondo scienza. - Un momento. Una piccola spiegazione ancora, dissi. Secondo scienza di che cosa, vuoi dire? Scienza di tagliare il cuoio? - No, [e] per Giove. - Di lavorare il bronzo? - Neppure. - La lana, il legno o simili? - No certo. - Ma allora, dissi io, non stiamo più nel nostro ragionamento per il quale è beato chi vive secondo scienza. Vedi, costoro, che pur vivono secondo scienza, tu non li consideri beati, ma, a quanto mi sembra, limiti l'uomo beato a quello che vive secondo una ben determinata scienza. E forse tu pensi a quello che nominavo poco fa, colui che conosce il futuro [174a], l'indovino. A questo pensi o a un altro? - Anche a questo, disse, e anche ad altro. - Chi?, ripresi. Forse uno che oltre al futuro conoscesse anche il passato e il presente e non ignorasse nulla? Supponiamo che un tale uomo esista: ecco: un uomo con più scienza di lui non vive sulla terra; penso che lo potresti ammettere. - Certo. - Un'altra cosa desidero. Quale delle scienze lo fa beato? O contribuiscono tutte ugualmente alla sua felicità? - Non ugualmente. - E allora quale più [b] di tutte? Quella attraverso la quale conosca una determinata cosa del presente, del passato e del futuro? Forse quella attraverso la quale conosca il gioco dei dadi? - Ma che dadi!, disse. Quella attraverso la quale conosca il calcolo? - Neppure. - La salute? - Piuttosto, rispose. - Ma quella che io dico, quella che più di tutte è in grado di farlo beato, qual è? - Quella attraverso la quale egli conosca il bene e il male. - Disgraziato!, esclamai. Da un pezzo tu mi fai girare attorno e mi nascondi che non è il vivere secondo scienza a fare la felicità e la beatitudine e nemmeno la scienza di tutte [c] quante le altre scienze, ma una sola scienza, quella del bene e del male. Perché se tu togli questa scienza dal novero delle altre scienze, forse la medicina sarà meno capace di guarire, la calzatureria di calzarci, la tessitura di vestirci, e la nautica ci impedirà di morire nel mare come la strategia nella guerra? - Nient'affatto, rispose. [d] - Però, caro Critia, la buona esecuzione di ognuna di esse e l'utilità verrà meno quando questa manchi. - E' vero. - Ma, a quanto sembra, questa scienza, il cui compito è la nostra utilità, non è la saggezza. Infatti, questa scienza non è la scienza delle scienze e dell'ignoranza, ma è scienza del bene e del male: se dunque quest'ultima ci è utile, la saggezza sarà qualcosa d'altro per noi. - E perché, disse, non dovrebbe esserci utile anche la saggezza? Se infatti la saggezza è scienza delle scienze e presiede a tutte le altre scienze, appena essa governasse anche [e] questa scienza del bene e del male, ci sarebbe utile. - E ci farebbe, questa saggezza, anche esser sani, chiesi, in luogo della medicina? E compirebbe, questa saggezza,

l'opera delle altre scienze, mentre ciascuna di esse non compirebbe la sua propria opera? Ma non abbiamo già riconosciuto da un pezzo che questa saggezza è scienza solo di scienza e d'ignoranza e di nient'altro? Non è così? - Parrebbe di sì. - Essa non sarà dunque artefice di salute. - No di certo. - Perché la salute è compito [175a] di un'altra arte. Non è vero? - Sì. - E non sarà neppure artefice della nostra utilità perché poco fa abbiamo assegnato questo compito ad un'altra arte. Non è vero? - Sì. - In che modo ci sarà dunque utile la saggezza se essa non è artefice di alcuna utilità? - In nessun modo, o Socrate, almeno per quanto sembra.

XXIII. - Tu vedi dunque, o Critia, che la mia paura era giusta quando temevo poco fa che l'indagine sulla saggezza non menasse ad alcun frutto. Perché ciò che per accordo di tutti è la cosa più bella, non ci sarebbe apparsa inutile, se futile io non fossi stato a ben condurre l'indagine [b]. Ma ora - eccoci sconfitti in ogni punto - siamo anche incapaci di scoprire a quale realtà mai il legislatore della lingua abbia dato questo nome di saggezza. Eppure abbiamo fatto molte concessioni che non s'accordavano con il nostro ragionamento. Perché abbiamo concesso che fosse scienza di scienza, benché il ragionamento ce lo impedisse e perfino ce lo negasse; poi abbiamo concesso a questa scienza di poter conoscere i compiti delle altre scienze, benché anche qui il ragionamento ce lo impedisse [c] per poter finalmente avere un saggio che sa di sapere quel che sa e di non sapere quel che non sa. E certamente questa concessione s'è fatta con grande generosità senza neanche prendere in esame l'impossibilità che si possa avere in qualche modo conoscenza di ciò che assolutamente non si conosce, anzi noi d'accordo abbiamo detto che si può conoscere ciò che non si conosce. Eppure a mio parere nulla è più assurdo di questo. Orbene, questa indagine, che ha sortito tanta semplicità e arrendevolezza da parte [d] nostra, invece di raggiungere pure un briciolo di verità, a tal punto si è presa gioco della verità che ciò che da un pezzo avevamo definito come saggezza, a furia di accordi e compromessi, ci ha dimostrato, con la massima insolenza, che non serve a niente. E per quanto sta a me io me la prendo poco, ma per te - dissi - mio Carmide, sono pieno di rammarico che a te, così bello e per di più così saggio nell'anima, non verrà alcun vantaggio da questa saggezza e che non guadagnerai nulla nella vita a possederla [e]. Ma ancora di più mi rammarico per questo incantesimo che ho imparato dal Trace e che mi è costato tanto studio ad apprendere, che non sia di alcun valore e importanza. In ogni modo io non credo affatto che le cose siano così, ma credo d'essere un indagatore da poco. Perché sono persuaso ad ogni buon conto che la saggezza sia un grande bene, e che se la possiedi tu sei beato. Ma guardaci bene se non la possiedi già e non

hai bisogno [176a] dell'incantesimo. Perché, se la possiedi, ti darei piuttosto questo consiglio, di considerarmi uno sciocco chiacchierone e incapace di ricercare, ragionando, qualsiasi cosa, ma di considerare te stesso di quanto più saggio sei, così, di tanto anche più beato.

XXIV. E Carmide rispose: - Ma per Giove, o Socrate, non lo so se sono saggio o no. Ecco, come potrei sapere una cosa che anche voi non siete capaci di provare cos'è, come tu dici? Tuttavia non mi hai convinto intieramente e sono certo, caro Socrate, d'aver bisogno di quell'incantesimo [b]: e per quanto sta in me niente m'impedisce che tu me lo canti per tanti giorni quanti, a tuo parere, bastino. - Bene, disse Critia, fa così, o Carmide. Questa sarà per me la prova della tua saggezza se t'offri all'incantesimo di Socrate e se non l'abbandoni mai. - Sii certo che io lo seguirò e non lo abbandonerò. Perché sarebbe folle se non ti obbedissi, tu mio tutore, e non facessi quello che [c] vuoi. - Sì, lo voglio. - Eccomi, comincerò a farlo da oggi stesso. - Voi due, intervenni, che decisioni state prendendo per oggi? - Nessuna. S'è già deciso. - Vorrai per caso usare violenza, dissi, e non mi darai neppure modo di ribattere? - Sì, userò violenza, rispose, poiché Critia me lo ordina. Così decidi [d] tu che fare. - Non mi resta alcuna decisione da prendere, risposi, perché se tu intraprendi a fare qualcosa e ci metti la forza nessun uomo è capace di resisterti. - Allora non resistere neppure tu. - Allora risposi, non ti resisterò.

LACHETE

traduzione di Piero Pucci

SOMMARIO

Lisimaco e Melesia chiedono consiglio a Nicia e Lachete circa l'educazione dei loro figli Aristide e Tucidide (I 178a-179b). Ed in particolare circa l'educazione al combattimento in armi (II 179b-180a). Nicia e Lachete propongono concordemente di far partecipare anche Socrate alla discussione (III 180a-d). Elogi di tutti i presenti a Socrate come educatore e come uomo d'armi (IV 180d-181c). Socrate accetta con qualche riserva. Discorso di Nicia in favore della scienza dell'esercizio delle armi come parte dell'educazione dei giovani (V 181d-182d). Discorso di Lachete in risposta a Nicia: è dubbio che la scienza dell'esercizio delle armi sia veramente una scienza e che faccia parte dell'educazione (VI 182d-183c). E' dubbio, inoltre, che essa sia utile (VII 183c-184a). In ogni caso non merita di studiarla: sia il vile che il coraggioso non ne avranno vantaggio. Socrate è invitato ad intervenire (VIII 184b-d). La questione sul tappeto è tale che non può essere decisa a maggioranza: occorre seguire il parere dell'esperto (IX 184d-185b). Più precisamente: dell'esperto di ciò in vista di cui si indaga quel che si indaga, cioè dell'anima dei giovani (X 185b-186a). Socrate simula la sua ignoranza sull'argomento ed esorta Lisimaco a chieder conto a Nicia e Lachete della loro sapienza, di come se la sono procurata, di quali testimonianze possono portarne (XI 186a-187b). Lisimaco gira la proposta a Nicia e Lachete, accettandone l'impostazione (XII 187b-e). Giudizio di Nicia sul modo socratico di discutere (XIII 187e-188c). Giudizio di Lachete sul modo socratico di discutere (XIV 188c-189b). Socrate inizia quindi la discussione con Lachete e con Nicia per venire incontro al desiderio di Lisimaco e Melesia e pone il problema (XV 189c-190b). Si tratta di definire quella virtù che, presente nelle anime dei ragazzi, le rende migliori. Opportunità, tuttavia, di non esaminare tutta la virtù nel suo insieme ma solo una sua parte: il coraggio (XVI 190b-e). Socrate discute con Lachete, che dà la prima definizione del coraggio: coraggio è restare al proprio posto. Critica di Socrate: molti combattono coraggiosamente anche muovendosi e indietreggiando addirittura (XVII 190e-191c). E poi non si tratta solo del coraggio in guerra, ma in ogni circostanza della vita. E' quindi necessaria un'altra definizione (XVIII 191c-e). Chiarimento di Socrate circa ciò che egli intende per definizione di qualcosa. Seconda definizione di Lachete: il coraggio non è altro che una certa forza d'animo. Ma anche questo non basta: bisognerebbe aggiungere, secondo Socrate,

accompagnata da intendimento (XIX 192a-d). Ma anche con questa aggiunta non si raggiunge lo scopo, perché in certi casi tanto più intendimento uno possiede e tanto meno coraggioso può essere definito (XX 192e-193d). Lachete dichiara di non riuscire ad esprimere quel che intende per coraggio e lascia il posto a Nicia nella discussione (XXI 193d-194c). Prima definizione di Nicia: il coraggio è scienza e più precisamente scienza delle cose temibili e delle cose non temibili. Dissenso netto di Lachete (XXII 194c-195b). Discussione tra Nicia e Lachete: non gli esponenti delle singole scienze sanno cosa è da temere o no, ma coloro che sanno che cosa è meglio o peggio. Cioè gli indovini?, domanda Lachete (XXIII 195b-e). Alla risposta negativa di Nicia, Lachete lo accusa di voler nascondere il proprio imbarazzo e rinuncia a discutere. Continuerà a discutere Socrate (XXIV 195e-196c). Non è da tutti conoscere cosa è da temere e cosa no; non solo, ma tra gli animali, tutti privi di conoscenza, non sarà possibile fare distinzioni tra coraggiosi e paurosi. Risposta di Nicia: per gli animali è da parlare semmai di temerarietà, ma non di coraggio (XXV 196c-197c). Ancora battute polemiche tra Lachete e Nicia. Socrate cerca di far proseguire la discussione (XXVI 197c-e). Argomentazione di Socrate: le cose temibili riguardano solo il futuro, perché il timore non è altro che l'aspettazione di un male futuro (XXVII 197e-198c). Ma la scienza non concerne solo il futuro, ma anche il presente e il passato; quindi il coraggio, come è stato definito da Nicia, riguarda solo un terzo di quella scienza che non è solo del futuro, ma di tutto il tempo (XXXVIII 198c-199c). Non quindi scienza dei beni e dei mali futuri dovrebbe essere il coraggio, ma del bene e del male in generale. In tal modo però, il coraggio - che è solo una parte della virtù - verrebbe ad identificarsi con tutta la virtù. Non si è ancora trovato cosa è il coraggio (XXIX 199c-200a). Scambio di battute tra Lachete e Nicia. Entrambi consigliano Lisimaco e Melesia di mandare i figli da Socrate (XXX 200a-d). Conclusione di Socrate: tutti hanno bisogno del maestro migliore possibile, altrimenti non sarà nemmeno possibile educare i ragazzi (XXXI 200e-201c).

[178a] I. LISIMACO. Avete visto il saggio di scherma di quest'uomo, o Nicia e Lachete; ma il motivo per il quale vi abbiamo invitato, io e Melesia, ad assistervi e che v'abbiamo taciuto prima, ve lo diciamo adesso. Perché vogliamo essere franchi con voi: vi sono alcuni che si fanno beffe di queste cose, e se tu chiedi loro un consiglio non dicono quasi mai [b] quello che pensano, ma tirando a indovinare quel che hai in mente, esprimono tutt'altra opinione che la loro. Voi, invece, poiché vi riteniamo uomini di giudizio responsabile, e capaci, dopo aver giudicato, di esprimere né più né meno il vostro parere, vi abbiamo presi come consiglieri per le cose che vi vogliamo accennare. Orbene, [179a] la cosa intorno alla quale sto facendo questo lungo preambolo eccola qui. Abbiamo questi due nostri ragazzi qui, il figliolo di Melesia ha il nome del nonno, Tucidide, e il mio, beh, anche lui ha il nome del nonno, di mio padre, Aristide, come lo chiamiamo. Ecco che abbiamo pensato di prenderci cura di loro quanto mai è possibile e di non fare come la più parte della gente che appena giovincelli lasciano che i figlioli facciano quel che vogliono, anzi, abbiamo pensato di cominciare proprio da adesso a prenderci [b] cura di loro per quanto ci è possibile. Siccome sappiamo che anche voi avete dei figlioli, abbiamo pensato che voi, se mai altri, vi siete già dati pensiero per loro, come educarli per divenire eccellenti. Ma se per caso, come spesso avviene, non avete riflettuto al problema, eccoci qui per richiamarvi alla mente che non conviene trascurarlo e per invitarvi a prendervi cura dei ragazzi insieme con noi.

II. Come poi ci sia nata questa idea, o Nicia e Lachete, merita che lo sentiate anche se divento un po' troppo lungo. Vedete, io e Melesia prendiamo i pasti assieme, presenti i [c] ragazzi, e, come vi dicevo all'inizio, saremo franchi con voi. Dunque, io e lui possiamo raccontare ai ragazzi le numerose e nobili azioni dei nostri padri, e quali prodezze compirono in guerra, quali attività in pace come amministratori degli affari alleati e dello stato, ma nessuno di noi due ha da dir nulla delle proprie prodezze. Di ciò proviamo un certo imbarazzo ed entrambi addossiamo la colpa ai [d] nostri padri che, mentre ci lasciavano vegetare da signori quando s'era grandicelli, badavano invece agli interessi pubblici. Ed è ciò che mostriamo ai nostri ragazzi dicendo loro che se non si daranno pensiero di se stessi e non ci daranno retta, diventeranno dei mediocri, ma se si prenderanno cura di sé forse potrebbero diventare degni del nome che portano. Ed essi dicono di sì, che ci daranno retta, e noi stiamo cercando di scoprire che cosa debbano imparare e di che cosa debbano occuparsi per diventare eccellenti. Orbene un tale ci ha indicato anche

questo studio, [e] spiegandoci che sta bene che un giovane impari a esercitarsi nel combattimento. E ci lodava questo atleta di cui avete visto ora il saggio e ci spronava ad assistervi. Decidemmo allora che noi dovevamo venire a vedere questo uomo e invitare anche voi sia come spettatori, sia come consiglieri e soci, se vorrete, dell'educazione dei ragazzi. [180a] Questo è ciò che volevamo comunicarvi. Eccovi dunque il vostro turno a consigliare sia su questo studio, se vi sembra o no che meriti seguirlo, sia sulle altre discipline, posto che possiate raccomandare qualche studio o occupazione per un giovanetto, e infine sta a voi anche dirci che cosa volete fare di questa collaborazione.

III. NICIA. Per conto mio, o Lisimaco e Melesia, non solo approvo la vostra idea ma sono anche pronto ad associarmi con voi, e così credo che anche Lachete lo sia. LACHETE. [b] Verissimo, o Nicia, è come dici. E ciò che poco fa Lisimaco diceva di suo padre e di quello di Melesia mi pare che s'adatti perfettamente a loro e a noi e a tutti quelli che amministrano gli affari dello stato: d'ordinario succede loro proprio quello che dice, che sia dei figli sia delle altre cose private essi si diano poca cura o addirittura siano negligenti. In questo hai ragione, o Lisimaco, però che tu inviti noi a dare un consiglio per l'educazione dei ragazzi, ma non [c] Socrate, qui presente, questo mi fa meraviglia: per prima cosa egli è del tuo demo e poi egli non fa che starsene nei luoghi dove si trova quel che tu cerchi, lo studio o l'esercizio che riguarda i giovani. LIS. Come dici, o Lachete? Il nostro Socrate si occupa di queste cose? LACH. Proprio così. NIC. Questo potrei assicurartelo anch'io non meno di Lachete. Tempo fa ha introdotto proprio a me uno straniero come maestro di musica per mio figlio, Damone, [d] discepolo di Agatocle, che non è solo un raffinato musicista, ma anche degno che i giovani di questa età imparino da lui qualsiasi altra cosa.

IV. LIS. E' ben vero, cari Socrate, Nicia e Lachete, che i vecchi come me non conoscono affatto i giovani, in quanto, per colpa dell'età, passano il tempo in casa; ma se anche tu, o figlio di Sofronisco, sai dare un buon consiglio a questo tuo demota, è tuo dovere farlo. Ed è giusto, anche perché [e] tu sei un vecchio amico di famiglia, dal momento che io e tuo padre s'era due grandi amici e sin quando egli visse non ci fu un dissidio fra noi. E guarda: alle parole di costoro mi viene un ricordo: i ragazzi quando parlano a casa fra loro ripetono il nome di Socrate e ne fanno grandi lodi. Però non ho mai chiesto loro se parlavano del figlio [181a] di Sofronisco. Su, ragazzi, ditemi. E' lui il Socrate di cui parlate tante volte? FIGLI. Sì babbo, è

proprio lui. LIS. Bravo, per Era, o Socrate! Fai proprio onore a tuo padre, che era il migliore degli uomini! Ne sono contentissimo per molti motivi e soprattutto perché il tuo sarà il mio e il mio sarà tuo. LACH. Aspetta, o Lisimaco, non lasciartelo sfuggire quest'uomo. Perché io altrove l'ho visto [b] fare onore non solo al padre, ma anche alla patria: nella rotta di Delio si ritirava con me, ed io ti assicuro che se gli altri avessero voluto imitarlo la nostra città starebbe ancora in piedi onorata e non sarebbe caduta così in basso. LIS. O Socrate, questa lode è davvero bella, e tu la ricevi da uomini degni di fede, specialmente se si pensa a ciò per cui ti lodano. Sii dunque certo che sentendo queste lodi, godo della tua buona fama; e tu tienmi fra gli amici che ti sono più devoti. Certo, tuo dovere sarebbe stato di venirci a trovare anche prima e di considerarci tuoi amici, come era giusto, ma ad ogni modo, a cominciare da oggi, [c] giacché ci siamo come riconosciuti, fa come ti dico, vieni da noi e diventa familiare nostro e dei ragazzi, affinché voi figli perpetuiate l'amicizia di noi padri. Tu farai certo così e io te lo ricorderò ancora. Ma sul problema da cui s'era cominciato che ne dici? che ne pensate? Vi pare adatta ai giovanotti questa scienza, cioè imparare a battersi con le armi, o no?

[d] V. SOCRATE. Sì, Lisimaco, io cercherò di darti il consiglio che posso su tale problema e di fare tutto quanto mi chiedi. A dire la verità mi parrebbe molto giusto che siccome sono il più giovane ed il meno competente di costoro, io ascoltassi prima cos'hanno da dire ed imparassi da loro; se poi mi resterà qualche aggiunta da fare ai loro discorsi, allora soltanto mi parrebbe giusto di dire la mia e persuadervi. Suvvia, Nicia, perché non cominciate uno di voi due? NIC. Nessuna difficoltà, o Socrate. Il mio parere è che tale scienza sia utile ai giovani, per diverse [e] ragioni. Ed è già un bene che i giovani invece di spendere il loro tempo in quegli svaghi che essi amano quando non hanno nulla da fare, lo passino in tale disciplina, in quanto da essa è pure forza maggiore che irrobustiscano il corpo [182a] - perché non richiede uno sforzo più agevole e da meno di alcuno degli esercizi fisici - e nello stesso tempo al pari dell'equitazione è esercizio nobilissimo per un uomo libero. Perché nella lotta di cui noi siamo gli atleti e nelle condizioni nelle quali confrontiamo la lotta, sono esercitati solo coloro che praticano l'esercizio di questi strumenti di guerra. Si aggiunge che questo esercizio li avvantaggerà anche nella battaglia vera e propria quando si debba combattere nei ranghi a fianco di molti altri; ma il più grande vantaggio da questo esercizio sarà quando, rotte le file, bisognerà ormai che, solo a solo, l'inseguitore attacchi chi si [b] difende oppure chi, in fuga, si difende da un attaccante. Solo a solo, un uomo che conosca le armi non subirà offesa alcuna, e forse neppure se assalito

da più d'uno, ma in ogni caso con questa sua scienza sarà dappertutto superiore. Inoltre questa disciplina desta il desiderio di un'altra bella scienza, perché chiunque abbia imparato a battersi con le armi desidererà anche apprendere la disciplina che segue, quella della tattica, e, una volta che l'abbia imparato, e vi abbia preso gusto, si muoverà verso l'insieme delle cognizioni che concerne la strategia. Ed è altresì evidente che [c] tutte le discipline e tutti gli esercizi connessi con la strategia sono non solo nobili ma anche degnissimi d'un uomo libero, sia da imparare che da coltivare, e il loro fondamento sarebbe proprio questa arte delle armi. Aggiungeremo una aggiunta di non poca importanza, che quest'arte renderebbe qualunque uomo in guerra sia molto più sicuro, sia molto più coraggioso che da se stesso non sia. Non si reputi indegno d'affermare, anche se a qualcuno potrebbe parere di poco momento, che tale arte lo renderebbe anche [d] più decoroso nei gesti là dove è necessario che l'uomo sia decoroso, là pure dove egli appare più temibile ai nemici per via del suo decoro. Per conto mio dunque penso, o Lisimaco, che si debba, come sto dicendo, insegnare ai giovani quest'arte, e ho spiegato il perché. Quanto a Lachete, se ha da dire qualcosa in più, io pure lo ascolterò con piacere.

VI. LACH. Ma certo, Nicia, il difficile è dimostrare, di qualsiasi disciplina si parli, che non la si debba imparare, perché non c'è niente che non faccia bene a sapersi. Così [e] anche questa arte delle armi se è una scienza come affermano i suoi maestri e come Nicia sostiene, bisogna impararla, ma se non è una scienza e quelli che la professano ingannano o, pur essendo una scienza, è tuttavia poco seria, perché bisognerebbe impararla? Se dico questo riguardo l'arte delle armi è perché io considero il seguente punto di vista: se essa valesse qualcosa, io credo che non sarebbe sfuggita agli Spartani ai quali niente importa tanto al [183a] mondo quanto cercare e praticare ciò il cui apprendimento e la cui pratica li renda superiori agli altri nella guerra. Se quest'arte sfuggì agli Spartani, per lo meno non sarebbe sfuggito a questi suoi maestri appunto questo, che i Lacedemonii di tutti i Greci sono i più impegnati e interessati in codeste cose, e che uno apprezzato presso di loro in quest'arte potrebbe guadagnare moltissimo anche presso altri, non diversamente da un poeta tragico che sia apprezzato da noi. Appunto per questo, chi cerca di essere [b] buon poeta tragico non se ne va attorno girando fuori dell'Attica a far mostra di sé nelle altre città; no, perché viene senz'altro qui e si presenta da noi, naturalmente! Questi maestri d'arme, invece, li vedo che ritengono Sparta un recinto sacro e inaccessibile dove non mettono neppure la punta del piede e li vedo girarle attorno e far piuttosto mostra di sé dappertutto tranne che lì, e soprattutto davanti

a coloro che sono pronti a riconoscere da se stessi che [c] molti sono loro superiori in fatto di guerra.

VII. In secondo luogo, o Lisimaco, ne ho veduti non pochi di costoro, alla prova dei fatti, e so quello che valgono. Ma basta considerare da questo semplice punto di vista che, come a farlo apposta, nessuno mai di questi maestri d'arme si distinse in guerra. Nelle altre arti invece gli uomini che si distinguono sono quelli che le praticano professionalmente; ma costoro a differenza degli altri, a quanto sembra, su questo punto sono stati perseguitati da una sfortuna maledetta. Il nostro Stesileo, per esempio, che [d] avete ammirato meco mentre dava spettacolo fra sì gran folla e che vanta, a parole sue, cose strabilianti, io l'ho visto in altre circostanze alla prova dei fatti mentre dava sul serio uno spettacolo, senza averne intenzione. La nave su cui era imbarcato come soldato aveva abbordato una nave da carico ed egli combatteva con una lancia a falce, arma a sentir lui superiore ad ogni altra, come egli stesso era superiore agli altri. Lascio le altre sue prodezze che non meritano resoconto, ma la trovata della falce applicata alla lancia, vi dirò come andò a finire. Mentre egli combatteva, la falce si impigliò in qualche parte del sartiame [e] del trasporto e vi rimase agganciata. Allora Stesileo si mise a tirare per liberarla ma non ce la faceva. Intanto il trasporto correva accanto alla nave da guerra e Stesileo quindi correva lungo il ponte attaccato alla sua lancia; ma quando il trasporto stava per staccare la nostra nave e per tirarsi dietro anche lui rimasto stretto alla lancia, [184a] egli dovette lasciarla scorrere fra le mani fino all'estrema punta del calcio. Risate ed urla di quelli del trasporto, a vederlo in quella posizione, e come qualcuno gli tirò un sasso fra i piedi nel ponte e abbandonò la lancia, allora anche quelli della trireme non poterono più trattenere una risata a vedere quella famosa asta penzoloni dal sartiame dell'altra nave. Forse quest'arte varrà qualcosa, come vuole Nicia, ma quelli che ho incontrato erano come v'ho detto.

[b] VIII. Dunque, come vi dicevo al principio, che sia una scienza di poca utilità o che senz'esserlo i suoi maestri la vantino fingendo che lo sia, non vale la pena che si cominci a studiarla. Perché a me pare che se un vigliacco credesse di aver appreso questa arte, e per ciò stesso divenisse più coraggioso, mostrerebbe meglio la sua vigliaccheria, e se un coraggioso, oggetto degli sguardi di tutti, per poco che sbagliasse, riceverebbe critica acerba. Perché è vista di [c] malocchio la pretesa di questa arte: e così, a meno che non si distingua dagli altri per qualche miracolo di valore, non è possibile che sfugga al ridicolo chi si vanti di conoscerla. Questo o Lisimaco è il

mio parere sullo studio di questa disciplina. Ma ti ripeto, non bisogna lasciar sfuggire Socrate qui presente, ma lo si preghi di darci il consiglio che crede sull'argomento che ci sta davanti. LIS. Sì, ti [d] prego, Socrate. Anche perché il nostro consiglio, mi sembra, ha bisogno d'un arbitro: se invece questi due si fossero trovati d'accordo se ne potrebbe fare a meno; ma ora, come vedi, Lachete s'è messo contro Nicia. Sarà bene udire da te a favore di quale dei due tu voti.

IX. SOCR. Come sarebbe a dire, Lisimaco? Il partito che la maggioranza nostra approverà, quello intendi preferire? LIS. Cos'altro, Socrate, si dovrebbe fare, invece? SOCR. [e] Forse anche tu Melesia, faresti così? E se tu fossi a deliberare in quale esercizio convenga che tuo figlio si addestri, ti rimetteresti alla nostra maggioranza o a colui che sia stato educato ed addestrato da un buon maestro? MELESIA. A quello, naturalmente, o Socrate. SOCR. Dunque a quello, di preferenza a tutti noi quattro? MEL. Probabilmente. SOCR. Il valore del giudizio, in effetti, dipende dalla scienza e non dal numero. MEL. Come no? SOCR. Dunque anche ora dobbiamo per prima cosa vedere [185a] se c'è o no qualcuno fra noi competente su ciò intorno cui discutiamo, e se c'è dobbiamo starlo a sentire anche se è solo e non curarci degli altri. Ma se questo competente non c'è fra noi, dobbiamo cercarlo altrove. O forse pensate di rischiare per un piccolo bene, sia tu che Lisimaco? E non invece, come penso, per un bene che è il vostro maggiore possesso? Perché è dalla buona o cattiva riuscita dei figli che dipende l'amministrazione della casa paterna, che sarà tale quale saranno i figli. MEL. E' vero. SOCR. Conviene essere molto attenti in questo. MEL. Certo. SOCR. [b] Come dunque, ripeto, faremmo se volessimo vedere chi di noi sia il più competente in ginnastica? Non sarà colui che ha imparato e praticato la ginnastica e che ha avuto eccellenti maestri in questa disciplina? MEL. Mi pare di sì. SOCR. E ancora prima di ciò non vorremo stabilire cos'è questa disciplina della quale cerchiamo i maestri? MEL. Come dici?

X. SOCR. Ecco, forse così riuscirà più chiaro: fin dal principio ho l'impressione che non ci siamo messi d'accordo cos'è mai ciò intorno cui discutiamo e in vista del quale ricerchiamo chi di noi sia competente ed abbia studiato [c] sotto maestri, e chi invece non lo sia. NIC. Ma non discutiamo se convenga o no che i giovani imparino il combattimento con le armi? SOCR. Sì, certo, o Nicia. Ma se si discutesse d'un rimedio per gli occhi, se convenga o no ungerne gli occhi, forse pensi tu che convenga discutere del rimedio o degli occhi? NIC. Degli occhi. SOCR. Così anche quando si discutesse se bisogna mettere un [d] morso al cavallo, in quel momento credo che la

discussione verterà sul cavallo e non sul morso. NIC. Vero. SOCR. In una parola, dunque, quando si esamini una cosa in vista di un fine, la discussione concerne il fine in vista del quale si fa l'indagine e non ciò che si esamina in vista del fine. NIC. Per forza. SOCR. Conviene dunque esaminare anche se il consigliere sia esperto della cura di ciò che è il fine cui tendiamo con la nostra indagine. NIC. Certo. SOCR. Non diciamo noi dunque ora di indagare [e] nella disciplina che ha come fine l'anima dei giovani? NIC. Sì. SOCR. Se, infine, uno di noi è competente nella cura dell'anima ed è in grado di applicarla bene ed ha avuto maestri eccellenti, questo dobbiamo vedere. LACH. Ma come, o Socrate? Non hai visto qualcuno che, senza maestro, sia diventato più competente in alcune arti di altri che sono andati a scuola? SOCR. Sì, o Lachete, ne ho visti, ma ad essi non crederesti affatto se dicessero d'essere bravi artisti a meno che non potessero mostrarti una o più opere [186a] ben riuscite nella loro arte. LACH. In ciò hai ragione.

XI. SOCR. Perciò, o Lachete e Nicia, dal momento che Lisimaco e Melesia ci hanno chiamato a consigliarli per l'educazione dei figlioli, spinti dal desiderio che l'anima di questi riesca quanto più è possibile ottima, bisogna che noi indichiamo loro chi siano stati i nostri maestri, se affermiamo d'averne avuto e proviamo per prima cosa che essi erano eccellenti ed avevano lunga pratica nella cura delle [b] anime dei giovani, e poi che hanno manifestamente insegnato anche a noi. O, se qualcuno di noi nega d'aver avuto un maestro, ma è per lo meno in grado di farci conoscere le sue opere, bisogna che dica e mostri quali Ateniesi o quali stranieri, schiavi o liberi che siano, siano divenuti, per consenso di tutti, eccellenti grazie all'opera sua. Ma, se invece tra noi non c'è uno siffatto, ci conviene invitare i nostri amici a cercare altrove e non rischiare, nel caso di figli di amici, di corromperli e di incorrere nell'accusa più grave che ci possa essere fatta da genitori. Ma per quanto sta a me, o Lisimaco e Melesia, dirò per primo che non [c] ho avuto un maestro di questa arte. E pensare che l'ho desiderato fin da giovane, ma non posseggo i mezzi per pagare i sofisti che, soli, mi garantivano d'essere capaci di rendermi eccellente e nobile. D'altra parte io da solo, fino ad oggi, sono incapace di scoprire quest'arte. Però per quanto sta a Nicia e Lachete, non mi farebbe meraviglia che essi l'abbiano scoperta o appresa, anche perché hanno più mezzi di me, sì da poterla apprendere da altri, ed [d] ancora sono più anziani, sì da averla già scoperta. E dire la verità mi sembra che essi abbiano il potere di educare un uomo; perché altrimenti non sentenzierebbero mai con tanta sicurezza sugli studi utili o dannosi per i giovani, se non fossero convinti di saperne abbastanza. Così per tutto il resto io stesso mi fido di loro, ma il loro disaccordo mi ha sorpreso. Per questo mi faccio avanti a pregare a mia volta, o Lisimaco; e, come prima Lachete

ti esortava a non lasciarmi scappare senza avermi prima interrogato, così anch'io ti ripeto la stessa esortazione, di non lasciarti scappare Lachete e Nicia senza interrogarli: di loro che Socrate [e] afferma di non sapere alcunché dell'affare in questione e di non essere in grado di giudicare chi di voi dica il vero, perché da una parte egli su queste cose non ha scoperto nulla e dall'altra non ha avuto maestri. Ma tu o Lachete e tu o Nicia o diteci ciascuno di voi di qual potentissimo uomo siete stati uditori, in materia d'educazione dei giovani, e se ciò che sapete l'avete imparato da qualcuno o scoperto [187a] da voi stessi, e se l'avete imparato diteci chi è stato il vostro maestro e chi sono i suoi compagni d'arte, affinché se gli affari della città vi privano di tempo libero, noi possiamo andare da loro e persuaderli, o con denaro o con favori o con tutti e due, a prendersi cura sia dei nostri che dei vostri figli di modo che essi non disonorino i loro antenati con la loro pochezza. Ma se al contrario voi stessi siete gli scopritori di questa arte, dateci gli esempi di quali altri, per le vostre cure, voi rendeste, da persone da poco che erano, eccellenti e nobili. Perché se è questa la prima volta che vi mettete a fare gli educatori, pensate [b] che rischiate non sulla pelle d'un Cario, ma sui vostri figli e sui figli degli amici e state attenti che, proprio secondo il proverbio, non vi accada di cominciare l'arte del vasaio fabbricando una giara. Diteci dunque quale di questi casi ritenete o meno che s'applichi a voi. Ecco, o Lisimaco, quello che devi chiedere loro e non te li lasciar scappare.

XII. LIS. Mi sembra, o amici, che Socrate abbia ragione [c] e sta a voi decidere, o Nicia e Lachete, se volete essere interrogati o rispondere intorno a questi problemi. Quanto a me e Melesia, sapete che piacere avremmo se voi voleste spiegare ciò che Socrate vi domanda. E già ve l'ho detto anche prima: vi abbiamo invitato a darci consiglio proprio perché riteniamo che voi abbiate meditato, com'è naturale, su tali questioni e in parte anche perché i vostri figli quasi [d] come i nostri hanno l'età giusta per essere educati. Se perciò non avete nulla in contrario rispondete ed esaminate la questione insieme a Socrate, dando, ed a vostra volta esigendo, le ragioni degli altri. In realtà egli ha ragione anche in ciò, che cioè stiamo discutendo la più grave delle nostre questioni. Sù, vedete se si debba fare così. NIC. O Lisimaco, credo proprio che tu conosca Socrate solo attraverso suo padre, e che con lui tu non ti sia trovato mai, se non quando era ragazzo, quando per caso si avvicinò a te insieme al padre tra la gente del demo, o in un [e] tempio o in un'altra adunanza consimile. Ma da che s'è fatto uomo, è chiarissimo che non l'hai incontrato. LIS. Perché, o Nicia?

XIII. NIC. Non mi sembra che tu sappia che chi si trovi a ragionare con Socrate, come capita, ed entri in conversazione con lui, qualunque sia il soggetto in discussione, è trascinato torno torno ed è forzato a continuare finché non [188a] casca a render conto di sé, del modo in cui ha trascorso la sua vita; e una volta che c'è cascato Socrate non lo lascia più prima di averlo passato al vaglio ben bene e in ogni parte. Io che ci ho l'abitudine a lui so anche che è inevitabile che si sia trattati così e so pure benissimo che non gli sfuggirò neanch'io. Perché mi fa piacere, o Lisimaco, stare con lui e non credo che sia affatto male che ci sia richiamato alla mente che siamo vissuti e viviamo non bene, [b] ch'anzi è forza maggiore che si sia più attenti per l'avvenire, se si subisce questo esame e se secondo il detto di Solone si vuole e si ritiene giusto imparare fino all'ultimo giorno di vita, senza credere che la vecchiaia da sola porti il senno. Per quanto dunque sta a me, non m'è affatto insolito, né d'altra parte invisibile il passare sotto il vaglio di Socrate, ch'anzi già da tempo sentivo che, con Socrate presente, il discorso non sarebbe stato più sui ragazzi, ma su [c] noi stessi. Dunque, ripeto, quanto a me va benissimo di ragionare con Socrate come vuole. Ma per quanto sta a Lachete vedi un po' tu che ne pensi.

XIV. LACH. In materia di discorsi il mio sentire, o Nicia, è semplice, o, se vuoi, non semplice ma duplice: talvolta può sembrare che li ami e talvolta che li detesti. Se ascolto qualcuno che parla della virtù o di qualche arte, che sia veramente uomo e degno dei discorsi che tiene, profondamente [d] gioisco a contemplare come il parlante e le cose da lui dette si concordino ed armonizzino. Un uomo simile lo sento proprio come un musico, che accordi in una armonia bellissima non la lira o strumenti dilettoni, ma in realtà la sua vita stessa in accordo fra parole e azioni, secondo la musica dorica - e non ionica o frigia o lidia - [e] che, sola, è armonia greca. Un tale uomo m'incanta di piacere con la sua voce e fa credere a chiunque che io ami i discorsi, tale è l'entusiasmo con cui accolgo ogni sua parola. Ma il tipo opposto in questo mi secca tanto più quanto meglio sembra che parli e fa pensare ch'io odii i discorsi. Quanto a Socrate non ho pratica dei suoi discorsi, ma in passato ho fatto esperienza delle sue azioni e qui l'ho trovato degno di bei discorsi e di ampia libertà di [189a] parola. Se dunque ha anche questa dote mi piego al suo volere e col più grande piacere mi farò esaminare da un uomo come lui, né mi rincrescerà di imparare, ma accetto anch'io le parole di Solone, con una sola aggiunta però: invecchio e son pronto ad apprendere molte cose, ma solo dai buoni. Questo solo mi conceda, che il maestro stesso sia buono, affinché io non faccia figura d'essere un discepolo tardo solo perché mi ci son messo di malavoglia. Se poi chi m'istruisce è più giovane e non ha ancora fama o [b] qualche altra cosa di questo

genere, non me ne importa nulla. Te dunque, o Socrate, invito, sia ad insegnarmi che ad esaminarmi come vorrai e ad apprendere quello che da parte mia posso sapere. Tale è il mio sentire verso di te da quel giorno in cui corresti insieme con me lo stesso pericolo e desti una prova del tuo valore quale conviene si sia se si vuol darla in modo giusto. Ecco, di' ciò che vuoi senza far caso alla mia età.

[c] XV. SOCR. Non siete davvero voi che potremo accusare di non essere disposti alla discussione e alla ricerca. LIS. E' interesse di tutti noi, o Socrate, giacché ti considero uno dei nostri. Prendi, dunque, il mio posto e vedi cosa vogliamo sapere da questi, nell'interesse dei ragazzi, e ragionando insieme decidi con loro. Perché, quanto a me, fra l'altro, dimentico, data l'età, la maggior parte delle questioni che intendo porre e a loro volta le cose che ascolto non le tengo affatto bene a memoria se si frammettono [d] nuovi discorsi. Voi dunque parlate ed illustrate gli uni agli altri ogni punto del problema. Intanto io potrò ascoltare e quando avrò ascoltato farò, d'accordo con Melesia, ciò che avete deciso. SOCR. Ubbidiamo, cari Nicia e Lachete, a Lisimaco e Melesia. L'indagine che abbiamo ora cominciato e cioè chi siano stati i nostri maestri di questa disciplina o chi altri abbiamo reso migliori, non sarebbe forse svantaggioso per noi condurla; ma credo che anche [e] quest'altra indagine ci porti allo stesso punto e forse dovrebbe perfino essere adottata per prima. Perché se si desse il caso che noi sappiamo di un oggetto che con la sua presenza fa migliore ciò in cui si trova presente e che noi, per di più, siamo in grado di provocare la presenza di quell'oggetto, è chiaro che noi conosciamo proprio ciò al cui proposito noi potremmo, al caso, essere chiamati a consigliare sul modo più facile e sicuro di procurarselo. Forse afferrate male quel che dico, ma ve lo dirò subito in modo più chiaro. Supponiamo di sapere che la vista con la sua presenza [190a] negli occhi li renda perfetti e che noi, per di più, siamo in grado di provocare la presenza della vista negli occhi; è chiaro che noi sappiamo cos'è la vista a proposito della quale potremmo essere chiamati a consigliare sul modo più facile e più sicuro per procurarsela. Perché se noi non sappiamo cos'è la vista (o cos'è l'udito) saremmo dei ben poveri consiglieri e medici degli occhi o degli orecchi per dire il modo migliore d'acquistare l'udito o [b] la vista. LACH. Hai ragione, Socrate.

XVI. SOCR. Bene, o Lachete, nel caso nostro questi due ci esortano a consigliarli in che modo la virtù una volta presente nei loro figli possa rendere migliori le loro anime. LACH. E' così. SOCR. Non ci

occorre dunque prima di tutto sapere cos'è mai la virtù? Perché penso che se non sappiamo affatto cosa possa mai essere la virtù, come potremo consigliare chiunque sul modo migliore di procurarsela [c]? LACH. Non potremo affatto, pare. SOCR. Di conseguenza, o Lachete, affermiamo di sapere cosa sia. LACH. Sì, l'affermiamo. SOCR. Ora, che sappiamo, certo potremmo anche dire cos'è. LACH. E come no! SOCR. Però, carissimi, non prendiamo in esame subito tutta quanta la virtù: è un compito forse troppo grave. Ma cominciamo a vederne una parte, per renderci conto se la nostra conoscenza è sufficiente. Poi, [d] mi pare, la nostra ricerca sarà più facile. LACH. Sì, facciamo così, Socrate, come ti piace. SOCR. Quale parte scegliere della virtù? Senza dubbio quella a cui questo studio delle armi si pensa che tenda? E tende, nell'opinione comune, al coraggio. No? LACH. Certo, questa è l'opinione comune. SOCR. Ecco. Innanzitutto, o Lachete, incominciamo a dire cos'è il coraggio e, dopo, studieremo [e] anche in quale modo se ne procuri la presenza ai giovani, per quanto è possibile che l'acquistino tramite gli esercizi e lo studio. Ma provati a rispondere alla mia domanda, cos'è il coraggio.

XVII. LACH. Per Giove, o Socrate, non è difficile dirlo: quando un soldato resta al suo posto, combatte contro i nemici e non fugge, ecco, quest'uomo è coraggioso. SOCR. Hai ragione, Lachete, ma forse la colpa è mia se, per non essermi spiegato chiaramente, hai risposto non a ciò che pensavo, ma ad altro. LACH. Che vuoi dire, o Socrate? [191a] SOCR. Cercherò di spiegartelo, se ne sono capace. Senz'altro è coraggioso il soldato che descrivi, che resta al suo posto e combatte contro i nemici. LACH. Io almeno credo. SOCR. Anch'io lo credo. Ma che dire di quell'altro che abbandona il posto ma combatte contro i nemici mentre fugge? LACH. Mentre fugge? SOCR. Sì, come gli Sciti, per esempio, di cui si dice che combattono fuggendo non meno bene che mentre avanzano, e come Omero anche, che loda i cavalli di Enea "i quali velocemente qua [b] e là" sapevano "inseguire e fuggire". E lodò per questo motivo lo stesso Enea, cioè per la sua maestria nella fuga, quando lo definì "maestro di fuga". LACH. E ben fece, o Socrate, perché parlava di carri, e tu pure ti riferisci agli Sciti che sono cavalieri; la cavalleria è proprio così che combatte, ma la fanteria greca combatte come dico io. SOCR. Eccetto, forse, quella spartana. Perché si dice che a [c] Platea quando si trovarono di fronte i gerrofori lo non vollero restare a piè fermo a combatterli, ma fuggirono; però, come i Persiani ruppero le file, gli Spartani, all'ordine di far voltafaccia, si misero a combattere al modo di cavalieri e così vinsero quella battaglia. LACH. E' vero.

XVIII. SOCR. Dunque, ti dicevo poco fa che la colpa è mia se non hai risposto bene perché non ti ho posto bene [d] la domanda. Vedi, io volevo interrogarti non solo sul coraggio dei fanti, ma anche su quello dei cavalieri e di tutti i combattenti in generale e non solo su quelli che sono coraggiosi in guerra, ma anche su quanti sono coraggiosi di fronte ai pericoli del mare o di fronte alle malattie, alla povertà, alle vicende politiche, e ancora non solo su quelli che sono coraggiosi contro i dolori o i timori, ma anche sono tremendi combattenti contro i desideri e i [e] piaceri sia stando al loro posto, sia facendo il voltafaccia in fuga. Perché vi sono pure degli uomini, o Lachete, coraggiosi in queste cose. LACH. E come, o Socrate. SOCR. Allora tutti costoro sono coraggiosi, ma gli uni esercitano il coraggio contro i piaceri e gli altri contro i dolori, gli uni contro i desideri e gli altri contro i timori, mentre ve ne sono altri che mostrano viltà nelle stesse circostanze. LACH. Certo. SOCR. Io ti domandavo che cosa sono mai l'una e l'altra. Ecco, provati ancora: dimmi adesso cos'è il coraggio, per restare lo stesso in tutte queste circostanze, o non capisci ancora cosa voglio dire? LACH. Proprio no.

[192a] XIX. SOCR. Mi spiego. Supponi per esempio che ti chiedessi cos'è la velocità, la velocità che può trovarsi in noi sia nella corsa che nel pizzicare la cetra, sia nel parlare che nell'imparare e in molte altre circostanze e che ordinariamente si trova, per riferirci ai casi più importanti, nell'esercizio delle nostre mani, delle gambe, della bocca, della voce e del pensiero. Non sei d'accordo? LACH. Certo. SOCR. Ebbene, se uno mi domandasse: "Socrate, cos'è questo che in tutte le circostanze chiami velocità?" [b] io gli risponderei che chiamo velocità la potenza di fare in poco tempo molte cose con la voce, nella corsa, e così via. LACH. Risponderesti esattamente. SOCR. Allora prova anche tu o Lachete a dire lo stesso per il coraggio; che potenza è che si ritrova identica nel piacere e nel dolore e in tutte le circostanze che menzionavamo poco fa e che vien chiamata coraggio. LACH. Mi sembra una [c] certa forza dell'anima se occorre dire quello che è di natura in tutte le circostanze. SOCR. Sì che occorre, almeno se vogliamo rispondere alla nostra domanda. Tuttavia una cosa mi pare, che cioè non ogni forza dell'anima, a quanto vedo, è coraggio. Ed eccotene il perché: credo di sapere che tu annoveri il coraggio fra le cose bellissime. LACH. Lo sai bene: fra le più belle. SOCR. Non è forse quando è congiunta all'intelligenza oculata che la forza è bella e buona? LACH. Certo. SOCR. E che ne è [d] quando è accompagnata da stoltezza? Non è, tutto al contrario dell'altra, dannosa e nociva? LACH. Sì. SOCR. Chiamerai, allora, bella una cosa che è dannosa, e nociva? LACH. Non sarebbe giusto, o Socrate, se lo facessi. SOCR. Non sarai dunque d'accordo a chiamare il coraggio questa specie di forza, dal

momento che non è bella, mentre il coraggio lo è. LACH. Hai ragione. SOCR. Ma a seguire il tuo ragionamento il coraggio sarebbe dunque la forza intelligente. LACH. Probabilmente.

[e] XX. SOCR. Vediamo dunque, intelligente in che? Forse intelligente riguardo ogni cosa, le grandi come le piccole cose? Per esempio se un uomo ha la forza d'animo di fare un'oculata e intelligente spesa in previsione d'un guadagno superiore, lo chiameresti coraggioso? LACH. Per Giove, non certo io. SOCR. Ma invece, per esempio, se un medico, a cui il figlio, o qualunque altro, sofferente di polmonite chiede da mangiare o da bere, non piegasse e [193a] resistesse con forza d'animo? LACH. No, neppure questo è coraggioso. SOCR. E in guerra uno che con calcolo intelligente sia forte e risoluto a combattere, sapendo che altri verranno in suo aiuto, e combatte contro un gruppo minore e più inetto di quello in cui egli stesso si trova, ed in più sta in una posizione vantaggiosa, quest'uomo la cui forza s'accompagna con tanta intelligente preparazione di vantaggi lo chiameresti più coraggioso di quello che nella schiera avversaria fa fronte e resiste? LACH. [b] No, ma quello nella schiera avversaria, direi coraggioso, o Socrate. SOCR. Però la sua forza è meno intelligente di quella dell'altro. LACH. E' vero. SOCR. E chi con forza sta in uno scontro di cavalleria e sia esperto d'arte ippica, lo dirai meno coraggioso di uno che stia ugualmente ma sia sprovvisto di quell'arte? LACH. Mi pare di sì. SOCR. E lo stesso dirai del fromboliere, dell'arciere, e d'ogni altro [c] esperto dell'arte sua? LACH. Senz'altro. SOCR. Così quanti sono pronti a mostrare forza d'animo nei pozzi o nei tuffi sott'acqua o in altre prove simili, pur senz'essere del mestiere, li chiamerai in ciò più coraggiosi di quelli che lo fanno di mestiere? LACH. Come potrei negarlo, o Socrate? SOCR. Impossibile: se la si pensa così. LACH. Ma è così che la penso. SOCR. Tuttavia, Lachete, costoro corrono rischi e mostrano una forza dell'anima ben più sprovvista d'intelligenza di coloro che praticano ciò di mestiere. LACH. Evidentemente. SOCR. Ma non c'era [d] parso evidente poco fa che l'audacia e la forza dell'anima sprovvista d'intelligenza è brutta e dannosa? LACH. Sì. SOCR. Mentre s'era d'accordo almeno che il coraggio è bello. LACH. Sì, s'era d'accordo. SOCR. Ed ecco che ora, al contrario, diciamo che il coraggio è brutto, cioè forza dell'anima sprovvista d'intelligenza. LACH. Parrebbe. SOCR. Ti pare che abbiamo ragionato bene? LACH. No, per Giove, o Socrate, a me non pare davvero.

XXI. SOCR. Così che tanto io che te, o Lachete, per usare la tua espressione, non ci siamo certo armonizzati alla dorica, perché i fatti

non corrispondono alle parole; [e] giacché nei fatti, a quanto pare, si potrebbe dire di noi che siamo dei coraggiosi, ma a parole, invece, se la gente sentisse i nostri ragionamenti, parrebbe proprio di no. LACH. Verissimo. SOCR. Che fare? Ti pare che ci troviamo in belle acque? LACH. Neanche per sogno. SOCR. Vuoi allora che ubbidiamo al nostro discorso almeno in parte? LACH. In che parte? Quale discorso? SOCR. [194a] Il discorso che ci esorta a star forti d'animo. Se dunque vuoi, anche noi resteremo al nostro posto e resisteremo con forza nella ricerca: altrimenti il coraggio stesso si farebbe beffe di noi che non lo ricerchiamo con coraggio, dato che spesso la forza dell'anima è coraggio. LACH. Eccomi pronto, o Socrate, a non defezionare, sebbene a dire il vero non sia abituato a questi discorsi. Tuttavia mi [b] ha preso una tal voglia di spuntarla di fronte ai discorsi che letteralmente sono in collera di non essere capace di esprimere proprio quanto ho in testa. Mi sembra d'avere l'idea chiara di cos'è il coraggio, e non so come mi sia sfuggita via sì da non poterla afferrare con la parola e dire che cos'è. SOCR. Ebbene, mio caro, il buon cacciatore corre dietro alla preda e non le dà tregua. LACH. Senz'altro. SOCR. Vuoi allora che invitiamo anche Nicia a entrare nella caccia nel caso che gli riesca meglio che a noi? [c] LACH. Sì, certamente.

XXII. SOCR. Su, Nicia, aiuta questi amici tuoi che non hanno via di scampo nella bufera dei loro ragionamenti. La nostra situazione, come vedi, è disperata. Tu dicci cosa pensi che sia il coraggio e tiraci fuori da questo imbrago mettendo le tue parole a sostegno del tuo pensiero. NIC. Penso già da qualche tempo, o Socrate, che voi non definiate bene il coraggio. Perché voi non utilizzate un'idea giusta che pur t'ho sentito dire altre volte. SOCR. Quale, o Nicia? NIC. Spesso t'ho sentito dire che ciascuno di [d] noi è buono nelle cose che sa, mentre nelle cose che non sa è cattivo. SOCR. E' vero, per Giove, o Nicia. NIC. Ora se chi è coraggioso è buono, evidentemente sarà anche sapiente. SOCR. Hai sentito, Lachete? LACH. Sì, ma non capisco bene cosa vuol dire. SOCR. Ma io credo di capire e mi pare che intenda che il coraggio è una certa forma di sapienza. LACH. Quale sapienza, o Socrate? [e] SOCR. Ma non è lui che interroghi? LACH. Sì. SOCR. Sù digli, o Nicia, che razza di sapienza sarebbe il coraggio, nella tua idea. Perché non è certo la sapienza del flautista. NIC. Ma no! SOCR. Neppure quella del citarista. NIC. No, certo. SOCR. Qual è dunque e di che cosa è scienza? LACH. Ecco la domanda esatta, o Socrate. Ci dica qual è. NIC. Questa, dico io, o Lachete: la scienza di ciò che si deve temere e di ciò che si deve osare, in guerra [195a] come in tutte le altre circostanze. LACH. Che assurdità, o Socrate. SOCR. Riguardo a che cosa, o Lachete? LACH. Riguardo a che? La sapienza non ha nulla da vedere con il coraggio. Questo è certo. SOCR. Nicia però non la

pensa così. LACH. No, lo so, per Giove, che non la pensa così, e son sciocchezze che dice! SOCR. Allora, cerchiamo di farglielo capire ma non diciamo insulti. NIC. Non è come pensi, o Socrate! Lo so io! Lachete desidera solo che anch'io faccia la figura di parlare a vanvera [b] come ha fatto lui poco fa.

XXIII. LACH. Proprio a vanvera, o Nicia, e la prova cercherò di dartela. Dici cose senza senso: guarda, per esempio, nelle malattie i medici non hanno forse conoscenza di ciò che v'è da temere? Forse credi che i coraggiosi sappiano e chiami tu coraggiosi i medici? NIC. No, in nessun modo. LACH. Immagino neppure i contadini. Eppure essi conoscono certo ciò che si deve temere, nell'agricoltura, e tutti gli altri artigiani conoscono ciò che c'è da temere e da osare nelle loro professioni, ma non [c] per ciò sono dei coraggiosi. SOCR. Che ne dici o Nicia? Ti pare che Lachete dica qualcosa di sensato? NIC. Dice sì qualcosa, ma non vera. SOCR. In che senso? NIC. Nel senso che crede che i medici riguardo gli ammalati sappiano qualcosa di più di quel che sia salute e malattia. Ma essi invece ne sanno solo fino a qui. E se per qualcuno sia più da temere la salute che la malattia, credi tu o Lachete che i medici lo sappiano? O non credi che per molti sarebbe meglio non levarsi piuttosto che alzarsi dal lettuccio di malattia? Vediamo! Rispondi: ritieni tu che per tutti [d] sia meglio la vita e che per molti non sia preferibile la morte? LACH. Sì, lo credo anch'io. NIC. Quelli per cui la morte è un guadagno credi tu che abbiano a temere le stesse cose che quelli per cui la vita è un guadagno? LACH. No. NIC. Attribuisce tu dunque questa conoscenza ai medici o a qualunque altro professionista, all'infuori di chi conosce ciò che c'è da temere e il suo contrario e che io chiamo coraggioso? SOCR. Hai ben chiaro, o Lachete ciò che ti vuol dire? LACH. Sì, chiarissimo, che [e] lui chiama coraggiosi proprio gli indovini, perché chi altri mai saprà per chi sarà un vantaggio vivere o morire? Per altro tu, Nicia, confessi d'essere un indovino o né indovino né coraggioso? NIC. Che dici? Riservi all'indovino la conoscenza delle cose da temere e da osare? LACH. Certo: e a chi altro mai?

XXIV. NIC. Molto meglio a quello che dico io, mio caro, perché all'indovino spetta di sapere i segni del futuro, se avverrà la morte, la malattia, la bancarotta, o la vittoria, [196a] la sconfitta nella guerra o in altra contesa. E quale di queste cose sia preferibile che capiti o non capiti, perché l'indovino dovrebbe giudicarlo meglio di qualunque altro? LACH. Ma io proprio non capisco, o Socrate, quello che vuole dire. Perché né l'indovino, né il medico né alcun altro egli ammette che sia coraggioso e chi poi sia un coraggioso non lo dice, a meno che

non pensi a un qualche dio. A me fa l'impressione che Nicia non voglia onestamente riconoscere [b] d'aver parlato a vanvera, ma si contorce per tutti i versi per nasconderci il suo imbarazzo. Epperò anche noi saremmo stati capaci, poco fa io e te, di contorcerci in questo modo se avessimo voluto evitare d'apparire in contraddizione con noi stessi. Ora se fossimo a parlare in tribunale ci sarebbe qualche ragione a fare come fa, ma in una conversazione così fra amici perché mai farsi bello senza senso con dei discorsi insensati? SOCR. Non vedo [c] anch'io alcuna ragione, o Lachete. Ma stiamo attenti! Nicia crederà pure di dire qualcosa che ha qualche senso, e non parlerà tanto per parlare. Cerchiamo di sapere da lui con più chiarezza ciò che ha in mente. E se è chiaro che significa qualcosa l'ammetteremo; se no cercheremo di farglielo capire. LACH. Interrogalo pur tu, Socrate, se vuoi interrogarlo: quanto a me, mi pare, ne so abbastanza. SOCR. Nulla me lo vieta: ché l'indagine sarà comune, per me e per te. LACH. D'accordo.

XXV. SOCR. Eccomi o Nicia, rispondimi, anzi rispondici, giacché facciamo il discorso in comune io e Lachete: affermi [d] tu che il coraggio è la scienza di ciò che si deve temere o osare? NIC. Sì. SOCR. E sostieni che non è da ogni uomo conoscere questa scienza, dal momento che né il medico né l'indovino potranno conoscerla ed essere coraggiosi, a meno che non aggiungano al loro sapere proprio questa scienza. Non dicevi così? NIC. Così. SOCR. Dunque è proprio il caso del proverbio: non ogni scrofa potrebbe saper tanto né essere coraggiosa. NIC. Non ogni scrofa, mi pare. SOCR. E' chiaro, o Nicia, che per [e] te neppure la scrofa crommionia è stata coraggiosa. Non parlo così per scherzare perché è inevitabile, mi sembra, che chi parla così non riconosca il coraggio alle belve, oppure ammetta nel belluino una sapienza, cosicché ciò che pochi uomini conoscono, tanto è difficile da conoscere, lo conoscono invece un leone, una pantera o un cinghiale qualunque. Ma è ancora inevitabile che chi definisce il coraggio come fai tu dica che un leone e un cervo, un toro e una scimmia sono per natura coraggiosi allo stesso modo. [197a] LACH. Sì, per gli dèi, o Socrate. Hai ragione, e tu di' la verità e rispondici, o Nicia: le fai più sapienti di noi queste belve che tutti d'accordo definiamo coraggiose, oppure vai dritto contro tutti e osi sostenere che non sono coraggiose? NIC. Non così, o Socrate, perché io non chiamo coraggiosi né le belve né alcun altro essere che non tema i pericoli per ignoranza, ma li chiamo privi di paura [b] e stupidi. Hai forse l'idea che io chiami coraggiosi tutti i bambini i quali, per sconsideratezza, non temono nulla? No, ma credo che l'assenza di timore e il coraggio non siano la stessa cosa. E sono dell'opinione che coraggio e preveggenza siano di pochissimi uomini, mentre la temerarietà,

l'audacia e l'impavidezza sconsiderate siano di moltissimi uomini e donne, bambini e fiere. Gli esseri che tu e la gente chiamate coraggiosi io li chiamo temerari, invece [c] quelli dei quali io parlo sono riflessivi.

XXVI. LACH. Guarda, o Socrate, come costui si fa bello, così crede, con le sue parole, mentre tenta di togliere a quelli che sono, per opinione universale, coraggiosi, proprio questa gloria. NIC. No certo, o Lachete. Animo! Sapiente sei, lo riconosco, e anche Lamaco, dacché siete coraggiosi, e anche tanti altri Ateniesi. LACH. [d] Non risponderò una parola, anche se potrei: altrimenti mi dirai che sono davvero del demo di Aissone. SOCR. No, non rispondergli, o Lachete, perché tu non hai capito, se vedo bene, che questa sapienza l'ha tolta da Damone, amico nostro, e Damone a sua volta frequenta spesso Prodico, che è certo il più abile dei sofisti a distinguere il senso delle parole. LACH. Ecco, o Socrate! Questi belletti convengono a un sofista molto più che a un uomo che la patria giudica degno del governo. SOCR. Tuttavia conviene, o [e] beato amico, che chi ha grandissime cariche abbia saggezza grandissima e ritengo che valga la pena di indagare cos'ha in mente Nicia quando dà questo significato alla parola coraggio. LACH. Bene, indaga pure tu, Socrate. SOCR. Questo sto facendo, mio caro. Però non credere che io rinunci ad averti compagno nell'indagine, ma sta attento e collabora meco. LACH. Va bene, se ti sembra necessario.

XXVII. SOCR. Sì, mi sembra. E tu Nicia dicci ancora le cose dal principio. Sai che dall'inizio del ragionamento indaghiamo [198a] sul coraggio considerandolo come una parte della virtù. NIC. Sì, lo so. SOCR. E anche tu nelle tue risposte sul coraggio lo consideravi una parte della virtù, fra le altre parti che d'essa evidentemente esistono, e che tutte insieme hanno nome virtù. NIC. Certo. SOCR. Vedi se io e te siamo d'accordo su questo: io chiamo virtù, oltre al coraggio, anche la temperanza, la giustizia e simili. [b] Anche tu? NIC. Senz'altro. SOCR. Benissimo! Fin qui siamo d'accordo, ma esaminiamo ora queste cose da temere o da non temere, di modo che tu e noi non pensiamo a cose differenti. Ti diremo che cosa riteniamo che siano e, se tu non sei d'accordo, ci spiegherai. Noi riteniamo che sia una cosa da temere precisamente ciò che ispira timore, e da non temere quella che non ne ispira. Riteniamo che non i mali passati o presenti ispirano timori, ma quelli aspettati: il timore è in realtà l'aspettazione di un male futuro. Non la pensi così anche tu, o Lachete? LACH. [c] Sì, assolutamente, o Socrate. SOCR. Ecco, o Nicia, tu sai cosa pensiamo: noi intendiamo che cose da temere siano i mali futuri e le cose da non temere siano i

non-mali o i beni futuri. La pensi così anche tu o in altro modo? LACH. In questo modo. SOCR. E chiami coraggio precisamente la scienza di questi mali e beni futuri? NIC. Perfettamente.

XXVIII. SOCR. Passiamo allora a un terzo punto e vediamo se abbiamo la stessa opinione. NIC. E qual è? SOCR. [d] Te lo dico subito. La mia opinione e quella di Lachete è che, per quante cose si dia scienza, non vi sia una scienza del passato, per sapere come una cosa sia avvenuta, diversa da una del presente che sappia come una cosa avvenga, e diversa da una che sappia come meglio potrà avvenire o avverrà ciò che ancora non è avvenuto, ma è la stessa. Per esempio, riguardo la salute, qualunque sia il punto nel tempo, non c'è che la medicina che, in modo univoco, studia ciò che avviene, ciò che è avvenuto e ciò che avverrà, come avverrà. E riguardo i prodotti della terra, l'agricoltura [e] è la stessa cosa. E riguardo le azioni di guerra voi potreste certo attestare che la strategia provvede magnificamente, fra l'altro, anche al futuro e non crede necessario di servire alla divinazione, anzi di comandarla ritenendo di conoscere meglio, nel presente e nel futuro, le cose di [199a] guerra. E così la legge ordina non che l'indovino comandi al generale, ma che il generale comandi all'indovino. E' questa la nostra opinione, o Lachete? LACH. Questa. SOCR. Ebbene! E tu Nicia sei d'accordo con noi nel dire che, per le stesse cose, è sempre la stessa scienza che è conoscenza specializzata del futuro del presente e del passato? NIC. Sì. Anch'io penso così, o Socrate. SOCR. Ma dunque il coraggio, ottimo amico, è scienza delle cose [b] da temere e di quelle da non temere? Pensi così, o no? NIC. Così. SOCR. Ma le cose da temere, siamo d'accordo, sono i mali futuri e quelle da non temere sono i beni futuri. NIC. Sì. SOCR. E d'altra parte una medesima scienza s'applica alle stesse cose, siano esse future o di qualunque altro tempo. NIC. E' così. SOCR. Allora il coraggio non sarà solo scienza delle cose da temere e da non temere, perché non è conoscenza specializzata solo dei beni e dei mali futuri, ma anche di quelli presenti, passati e d'altro [c] tempo, come ogni altra scienza. NIC. E' probabile.

XXIX. SOCR. Così, tu hai risposto, o Nicia, definendo il coraggio solo per una parte, circa un terzo, ma noi ti domandavamo cos'è il coraggio tutto intiero. Ma ora, infine, se si segue il filo del tuo ragionamento, il coraggio non è solo scienza delle cose da temere e da non temere, ma, secondo il tuo stesso discorso, sarebbe pressappoco una [d] scienza dei beni e dei mali tutti in ogni punto del tempo. Vuoi mutare così la tua definizione o che dici? NIC. Voglio mutarla così, o Socrate. SOCR. Ti pare proprio, o divino, che gli mancherebbe qualche

parte della virtù a un uomo che conoscesse tutti i beni in tutte le forme, nel presente, nel futuro e nel passato, e così tutti i mali? Credi tu che costui mancherebbe della temperanza, della giustizia e della pietà, lui che, solo, sia verso gli dèi che verso gli uomini con i quali sa come rettamente comportarsi, è in grado di guardarsi accuratamente da quel che s'ha da temere e da quel che no, e di procurarsi i beni? [e] NIC. Credo che tu dica qualcosa di sensato o Socrate. SOCR. Il coraggio di cui parli, o Nicia non sarebbe una parte della virtù, ma la virtù tutta intiera. NIC. Probabilmente. SOCR. Mentre dicevamo che il coraggio è solo una parte della virtù. NIC. Sì, lo dicevamo. SOCR. Ma il coraggio di cui parli tu non sembra una parte. NIC. Non sembra, no. SOCR. Perciò non abbiamo scoperto cos'è il coraggio. NIC. Evidentemente no. LACH. E dire che io credevo, [200a] caro Nicia, che tu l'avresti trovato, dopo il tuo disprezzo per le mie risposte a Socrate. Così, avevo proprio grandissima speranza che tu lo avresti scoperto con la sapienza di Damone.

XXX. NIC. Bravo, o Lachete, che consideri senza difficoltà la figura di poco fa di non sapere nulla sul coraggio; e ti interessa se anch'io faccio nelle stesse condizioni la figura tua, e poi non t'importa più nulla a quanto vedo, che tu ed io non si sappia nulla di ciò che un uomo che si [b] crede qualcuno ha da sapere. Un agire ben umano! E' la verità: guardare gli altri ma non te stesso. Ma per quel che mi riguarda credo di aver detto sull'argomento cose non sconvenienti e se qualche punto non è stato detto in modo sufficiente, sarà corretto più tardi anche con l'aiuto di Damone - che tu credi forse di dover deridere senza averlo mai visto di persona - e di altri. E quando avrò rafforzato gli argomenti te li insegnerò, senza fare il prezioso: perché ho l'impressione che tu debba imparare, e [c] anche molto. LACH. Ma sei proprio sapiente, o Nicia! Però, anche così, io consiglio i nostri Lisimaco e Melesia a lasciarci andare via, te certamente come me, per quanto riguarda l'educazione dei ragazzi, ma di non lasciar scappar via Socrate, invece, come dicevo anche al principio: se io avessi ragazzi così grandi, farei lo stesso. NIC. Sono d'accordo anch'io in questo. Se Socrate è disposto a prendersi cura dei ragazzi non si cerchi nessun altro. Perché [d] anch'io gli affiderei il mio Nicerato con tutto piacere, se lui lo volesse; ma tutte le volte che gliene parlo lui mi presenta degli altri e per sé si rifiuta. Però vedi, o Lisimaco, se Socrate a te vorrebbe dare più ascolto. LIS. E sarebbe poi giusto, o Nicia, perché io sarei pronto a fare per lui cose che non farei certo per molti altri. Che pensi, o Socrate? Mi darai retta e vorrai aiutarci a fare che questi ragazzi vengano su i migliori possibile?

[e] XXXI. SOCR. Sarebbe certo strano, o Lisimaco, che io non fossi pronto ad aiutare per farli quanto migliori possibile. E se in questa discussione fosse risultato che io sapevo e questi due no, sarebbe giusto che tu invitassi soprattutto me a questo compito. Ma, vedi, siamo tutti stati incapaci allo stesso modo. Che motivo abbiamo dunque a scegliere uno di noi? A me pare che non ci sia motivo [201a] per nessuno. Ma giacché siamo in questa situazione, vedete se questo vi pare un consiglio sensato: io penso, amici miei - e nessuno vorrà tradire il segreto - che tutti insieme dobbiamo cercare un maestro il migliore possibile, innanzitutto per noi - che ne abbiamo bisogno - e poi per i nostri ragazzi, senza risparmio di denaro o d'altro. Ma restare nella condizione in cui siamo ora, non lo ammetto. E se qualcuno si farà beffe di noi perché con l'età che abbiamo ci pare giusto andare a scuola, converrà, credo, mettergli innanzi Omero, che disse: "Per l'uomo che ha [b] bisogno la vergogna non è buona". Perciò anche noi li manderemo a spasso questi irrisori ed insieme ci prenderemo cura di noi stessi e dei nostri ragazzi. LIS. Mi piace la tua proposta, o Socrate, e quanto più son vecchio tanto più zelante voglio essere ad imparare con i ragazzi. Su, fallo per me; domani mattina vieni a casa; non mancare! [c] Ci consiglieremo su questa proposta. Ora, lasciamoci! SOCR. Lo farò, o Lisimaco: verrò da te, domani, se dio vorrà.

LISIDE

traduzione di Piero Pucci

SOMMARIO

Ippotale persuade Socrate a seguirlo nella nuova palestra. Motteggi di Ctesippo sull'amore di Ippotale per Liside (I 203a-205a). Continuano i motteggi, cui partecipa anche Socrate preparando tuttavia il tema della discussione. Ippotale chiede consiglio a Socrate circa ciò che bisogna dire per riuscire nella grazie del fanciullo amato (II 205a-206c). Socrate entra nella palestra perché desidera parlare con Liside, che tra tutti spicca per bellezza. Inizio della discussione con Menesseno alla presenza di Liside (III 206c-207c). Menesseno si allontana e Socrate continua a discutere con Liside: se la felicità consiste nell'essere padroni di se stessi e fare ciò che si desidera, perché i genitori, che pure amano i figli e vogliono che siano felici, non li lasciano fare ciò che vogliono? (IV 207d-208e). E' perché non li ritengono sufficientemente assennati e sapienti (V 208e-210a). La scienza e la competenza come condizione dell'amicizia (VI 210a-d). Torna Menesseno e la discussione riprende con lui (VII 210e-211c). Socrate desidera, più di ogni altra cosa, un amico: questo sarà il tema della discussione (VIII 211c-212a). Amico è colui che ama o colui che è amato? Difficoltà che nascono rispetto a tutte le risposte possibili: che amici siano entrambi, o nessuno dei due, o colui che ama, o colui che è amato (IX 212a-213d). Discussione con Liside: può essere accettata la definizione per cui il simile è amico del simile? O almeno che il buono è amico del buono? (X 213d-214e). Nessuno è utile a chi è simile a lui, e quindi non gli è neppure amico. Il buono basta a se stesso e quindi, non avendo bisogno di altri, non può nutrire amicizia (XI 214c-215c). Impossibilità di sostenere che l'amicizia sussista tra i contrari (XII 215c-216b). Si potrà dire allora che l'amicizia sussiste solo nel caso di colui che non è né buono né cattivo nei confronti di chi è buono? (XIII 216c-217a). Distinzione di due sensi in cui il bene e il male possono essere "presenti" in qualcuno. Il filosofo come intermedio tra coloro che sanno e coloro che ignorano: proprio per questo egli ama il sapere (XIV 217a-218c). Esame critico del risultato fin qui raggiunto: chi non è né buono né cattivo è amico di ciò che è buono a causa di ciò che è cattivo, in vista di ciò che è buono. Esempio del medico e del malato (XV 218c-219b). La distinzione di fine e mezzo nell'amicizia obbliga a postulare un fine ultimo; ed è verso il fine, non il mezzo, che sussiste propriamente l'amicizia (XVI 219b-220b). Difficoltà che nascono dal considerare il male come la causa onde ciò che non è buono né cattivo è amico di ciò che è buono. Identificazione dell'amicizia con l'amore di ciò che in un altro è

"affine" (XVII 220b-222b). I diversi sensi del termine "affine" riconducono ad una o all'altra delle precedenti definizioni abbandonate. Conclusione negativa (XVIII 222b-223b).

[203a] I. SOCR. Me ne venivo dall'Accademia dritto al Liceo lungo la strada esterna che passa sotto le mura. Giunto all'altezza della postierla ove c'è la fontana di Panopo m'imbattei in Ippotale figlio di Ieronimo e in Ctesippo del demo di Paiane con un gruppo di fanciulli che stavano in crocchio con loro. E appena Ippotale mi [b] scorse, come io gli venivo incontro: - O Socrate!, disse, dove vai? Da dove vieni? - Dall'Accademia, risposi, e vado al Liceo. - Via, vieni da noi, esclamò, cambia strada! Lo merita proprio. - E dov'è che andate?, risposi. E con chi? - Là, mi disse, indicandomi di faccia al nuovo recinto ed una porta aperta. E' là che passiamo la giornata. Ci andiamo noi e molti altri bei [204a] fanciulli. - E che c'è là? E qual è il passatempo? - Una palestra, rispose, aperta da poco. Vi passiamo gran tempo in chiacchiere, alle quali ci piacerebbe che ci prendessi parte. - Bravi!, dissi io. Chi è il maestro? - Un tuo amico, rispose, ed ammiratore, Micco. - Per Giove!, esclamai. Non è certo uno sciocco, ma un sofista capace. - Ci vuoi seguire, allora, riprese, per vedere quelli che [b] ci sono? - Prima mi piacerebbe sentire le condizioni, e chi è il bello. - Ognuno, disse, ha le sue preferenze, o Socrate. - Ma per te, Ippotale, chi è? Questo mi devi dire. A questa domanda arrossì ed io seguitai: - Figlio di Ieronimo, Ippotale, non dirmi più se ami o no perché vedo che non soltanto sei innamorato, ma sei già anche avanti nell'amore. Ché, se in tutto il resto sono [c] mediocre ed inutile, in questo ho come un dono divino di poter riconoscere a prima vista chi ama e chi è amato. A queste parole avvampò ancora di più. Allora Ctesippo gli disse: - E' gentile che tu arrossisca, Ippotale, e che tu indugi a dire quel nome a Socrate, ma basta che Socrate ti stia teco un momentino che sarà steso a terra a forza di sentirlo tante volte nominato. Quanto a noi, per esempio, [d] Socrate, ci ha storditi riempiendoci le orecchie di Liside. Se poi beve, figurati! ne facciamo una tal indigestione che quando ci svegliamo al mattino ci pare di sentire ancora quel nome. E quando ne conversa è sì spaventoso, ma non è tutto, perché il guaio arriva quando comincia a tempestarci di versi e di prose; ma il peggio è che egli canta al suo amore con voce estasiata che ci tocca ascoltare standocene lì pazienti. Adesso che gliene chiedi, arrossisce [e]. - Dev'essere ben giovane, questo Liside, dissi, perché sentendone il nome non mi pare di conoscerlo. - Sì, il suo nome lo si ode di rado; ancora lo chiamano col nome del padre perché è persona molto nota. Già lo so che non ti deve essere sfuggita la sua bellezza, ché questa sola basta a farlo notare. - Ebbene, dissi. Di chi è figlio? - E' il figlio maggiore di Democrate, del demo d'Aissone, mi

rispose. - E sia, Ippotale, esclamai. Che amore nobile e generoso, in ogni aspetto, hai trovato! E ora, via, fammi sentire ciò che [205a] declami a costoro, perch'io veda se conosci ciò che un amante deve dire del suo amore davanti a lui stesso e davanti agli altri. - O che prendi sul serio, Socrate, quello che dice lui? - Forse non è neppur vero che ami il fanciullo di cui parla? - No, no, rispose, Ippotale, ma non è vero che faccio versi e prosa per lui. - Non è normale, saltò su Ctesippo, vaneggia e delira.

II. Io allora ripresi: - O Ippotale, non voglio sentire [b] né i versi né i canti che hai potuto fare per il tuo amore, ma dimmi il pensiero affinché veda come ti comporti con lui. - Questo Ctesippo te lo dirà subito, rispose, perché lo sa a meraviglia e se ne deve ricordare, se, come dice, è restato intronato dai miei discorsi. - Per gli dèi, sì, esclamò Ctesippo, lo so benissimo. Perché è anche ridicolissimo, Socrate. Essere innamorati e non aver occhi che per il fanciullo e però non sapergli dire nulla che lo tocchi personalmente, niente di ciò che potrebbe dire anche un [c] bambino, non è ridicolo? Tutto quanto canta la città su Democrate e Liside - suo nonno - e su tutti i loro avi, la loro ricchezza, le loro scuderie, le vittorie Pitiche, Istmiche e Nemee, con quadrighe e cavalli da corsa, tutto questo mette in versi e in prosa, insieme ad altre anticaglie più preistoriche ancora. Ecco che ieri ci raccontava in un poema l'ospitalità ricevuta da Eracle, spiegando cioè che uno degli antenati di Liside, per via ch'era parente di Eracle, [d] l'aveva ospitato in casa, lui stesso nato da Giove e da una figlia del fondatore del demo... In breve, le favole che contano le nonne... e molte altre dello stesso genere, o Socrate. Ecco le cose che recita e canta obbligando anche noi ad ascoltarlo. Al che io dissi: - Sei davvero divertente, Ippotale! Prima ancora d'aver vinto, ti componi e ti canti l'encomio! - Ma non è a me, Socrate, che rivolgo i versi e il canto. - Lo credi, risposi. - Come sarebbe a dire? - Per nessuno come per te sono composti questi canti, perché se catturi un fanciullo [e] simile, le tue prose e i tuoi canti faranno onore a te e saranno un vero encomio da trionfatore, dato il valore della tua conquista; ma se ti scappa, quanto più le tue composizioni sono state elogiative per il fanciullo, tanto più apparirai ridicolo, restato a mani vuote di un simile [206a] bene. E l'esperto delle cose d'amore, mio caro, non loda l'amato prima d'averlo catturato temendo il futuro, come ne salterà fuori. In più, i belli, se li lodi e li vanti, montano in superbia ed orgoglio. Non lo credi? - Sì, rispose. - Così, più diventano orgogliosi, più saranno difficili da catturare. - E' probabile. - Che razza di cacciatore ti sembrerebbe quello che spaventasse la selvaggina e ne rendesse così più difficile la caccia? - Uno [b] sciocco, direi. - E non è una grande goffaggine comporre prose e canti per inselvaticare

invece di addomesticare? O no? Mi pare. - Sta attento, quindi, Ippotale, di non diventare, per colpa della tua poesia, lo zimbello di tutti questi! Invero se un uomo dalla sua poesia traesse solo danno, credo, non vorresti ammettere che è un buon poeta, dal momento che nuoce a se stesso. - No, per Giove, rispose. Sarebbe assurdo. Ma proprio [c] per questo mi rivolgo a te, Socrate: se hai dell'altro, indicami che cosa bisogna dire e fare per entrare nelle grazie dell'amato.

III. - Non è facile dirlo, risposi. Ma se tu volessi farmici parlare, forse potrei mostrarti i discorsi da tenersi in luogo di quelle poesie e di quei canti che a sentir costoro tu gli dedichi. - Non è punto difficile, esclamò. Se tu vuoi entrare con Ctesippo e sederti a discutere, credo che anche lui ti si avvicinerà; perché è innamorato delle discussioni, [d] o Socrate, e in più è la festa di Ermes per cui sono tutti riuniti insieme i giovinetti e i fanciulli. Si avvicinerà dunque, se no, se proprio non s'avvicinasse da solo, basterà che Ctesippo lo chiami perché lui ha intimità con Ctesippo per via del cugino di costui, Menesseno, che è, fra i suoi amici, il più caro. - Così faremo, conclusi, e preso con me Ctesippo mi avviai verso la palestra: gli altri erano dietro [e] di noi. Entrati, trovammo che i ragazzi avevano finito il sacrificio, e, terminata o quasi la cerimonia, giocavano agli astragali, tutti vestiti da festa. I più giocavano fuori nel cortile, ma altri a pari e dispari in un angolo dello spogliatoio con moltissime assi che prendevano da dei cestelli. Altri poi facevano cerchio e osservavano. Fra questi era anche Liside in piedi in mezzo ai fanciulli e ai giovanotti, [207a] incoronato; spiccava su tutti per quell'aspetto degno non solo della sua fama di bello ma anche di eccellente e nobile giovane. Dal canto nostro ci ritirammo a sedere di fronte - il posto era tranquillo - e cominciammo a chiacchierare. Ora Liside si voltava e ci guardava spesso, mostrando chiaramente il desiderio di raggiungerci. Ma intanto era imbarazzato e esitava a venire da solo, finché dal cortile, [b] dove era in giochi, giunse Menesseno, che, come scorse me e Ctesippo, venne a sedersi accanto a noi. Come Liside lo vide, lo seguì, e gli sedette accanto. Allora arrivarono gli altri; però Ippotale, vedendo che parecchi si erano posti attorno a noi, si mise coperto dietro di loro con l'idea che Liside non l'avrebbe veduto, temendo che la sua presenza lo infastidisse. Così se ne stette lì ad ascoltare. Ed io rivolto lo sguardo a Menesseno. - O figlio di Demofonte, gli dissi, [c] chi di voi due è più grande? - Ne discutiamo, rispose. - Allora c'è baruffa anche su chi è più nobile!, ripresi. - Naturalmente. - E anche su chi è più bello? Entrambi risero. - Certo, ripresi, non vi domanderò chi è il più ricco, perché voi siete amici. No? - Sì, risposero. - E dunque i beni degli amici sono comuni, si dice, cosicché su questo

punto non c'è alcuna differenza fra voi, se è vero ciò che si dice dell'amicizia. - Furono d'accordo.

[d] IV. Cominciai, dopo questo, a chiedere chi fosse più giusto e più saggio, ma intanto giunse uno a far alzare Menesseno dicendo che il maestro lo voleva: credo che fosse occupato in un rito. Così Menesseno se ne andò ed io chiesi a Liside: - Di' un po' Liside, tuo padre e tua madre ti amano molto? - Certo, rispose. - Dunque essi vorrebbero che tu fossi il più felice possibile? - Evidentemente [e]! - E tu pensi che sia felice un uomo schiavo e tale che non gli sia lecito fare nulla delle cose che desidera? - Per Giove, proprio no, disse. - Dunque, se tuo padre e tua madre ti amano e ti vogliono felice, risulta evidente che essi faranno di tutto perché tu sia felice. - Naturalmente, rispose. - Forse ti lasciano fare quello che vuoi senza mai riprenderti né impedirti di fare le cose che desideri? - No, per Giove, Socrate, mi proibiscono sì, e un mucchio di cose. - Che mi dici?, [208a] ripresi. Ti vogliono felice e ti impediscono di fare ciò che vuoi? E poi dimmi: se tu desiderassi montare su uno dei carri di tuo padre ed afferrassi le redini per correre in gara, te lo permetterebbero o no? - Per Giove, no che non me lo permetterebbero. - A chi lo permetterebbero invece? - All'auriga, salariato di mio padre. - Che dici? A un salariato piuttosto che a te permettono di fare ciò che vuole con i cavalli e in più lo pagano per questo? [b] - Che c'è di strano?, chiese. - Ma il paio di mule, credo, te lo lascerebbero guidare e, se tu volessi tirare la frusta e battere, lo permetterebbero, no? - Come?, disse, permetterebbero? - Come, continuai, nessuno può batterle? - Sì, rispose, il mulattiere. - Schiavo o libero? - Schiavo, rispose. - Così uno schiavo lo considerano a quanto pare, più di te, loro figlio, e gli affidano le loro cose più che a te, e gli lasciano fare ciò [c] che vuole, mentre a te lo proibiscono. E dimmi ancora: ti lasciano padrone di te stesso o neppure questo ti concedono? - E come me lo concedono?, disse. - Allora hai qualcuno che ti comanda? - Eccolo, il pedagogo. - Uno schiavo, forse? - Che c'è di male! E' uno dei nostri. - Che strano!, ripresi, essere libero e obbedire a uno schiavo. E in che ti comanda il tuo pedagogo? - Mi accompagna a scuola, disse. - Forse che anche qui non ti comandano i maestri? - Sicuro! - Allora è una folla di padroni e di gente che ti comanda, che [d] tuo padre ha voluto metterti attorno. Però forse quando arrivi a casa da tua madre, questa, per vederti felice con lei, ti lascia fare ciò che vuoi attorno alla lana o al telaio quando tesse? Perché lei non t'impedirà certo di toccare la spatola o la spola o altro arnese del suo lavoro. E Liside ridendo: [e] - Per Giove, disse, Socrate, non solo me lo impedisce, ma me lo darebbe anche, se ci mettessi le mani. - Ercole! risposi. Hai fatto qualcosa di male a tuo padre o a tua madre? - Per Giove, no.

V. - Ma per quale ragione sono così terribili nell'impedirti che tu sia felice e che tu faccia ciò che ti piace? E perché ti tengono tutto il giorno sempre sotto gli ordini di qualcuno, di modo che, per dirla in una parola, non puoi far nulla di ciò che desideri? Così tutto fa pensare che non approfitti in nulla di tutti codesti beni, e chiunque ne può disporre meglio di te, e neppure ti servi della tua persona [209a] così nobile com'è, ma anche questa è altri che la governa e la cura. Quanto a te, Liside, non comandi su nessuno, né fai nulla di ciò che ti piace. - Ma perché non ne ho ancora l'età, Socrate. - Non è questa la ragione, o figlio di Democrate - perché almeno in ciò che sto per dirti, credo, tuo padre e tua madre si affidano a te e non aspettano che tu abbia l'età. Se vogliono farsi leggere o scrivere qualcosa, è a te, suppongo, che ne danno l'incarico, primo [b] in tutta la casa, non è vero? - Sì. - Qui finalmente puoi fare quello che vuoi, cominciare da una lettera o da un'altra; e così se leggi. E quando, suppongo, prendi la lira, né il padre o la madre t'impediscono di tendere o allentare la corda che vuoi, e di pizzicarla o di toccarla con il plettro. O te lo impediscono? - No, certo. - E quale sarà mai la ragione, Liside, se in questo caso non ti fanno ostacolo, mentre negli altri che dicevamo poco [c] fa ti impongono la loro volontà? - E', penso, che queste cose le so, ma le altre no. - Bene, ragazzo mio, risposi. Dunque non è l'età che tuo padre aspetta per affidarti tutto quanto, perché il giorno in cui riterrà che tu sia più abile di lui ti si rimetterà nelle tue mani, lui e i suoi beni. - Lo credo. - Bene, ripresi. Il tuo vicino non [d] si comporterà con te come tuo padre? Non pensi che ti offrirà di amministrare i suoi affari quando ti reputerà più abile di se stesso nella conduzione degli affari o pensi che vi provvederà egli stesso? - L'affiderà a me, credo. - E gli Ateniesi pensi che rifiuteranno di affidarti i loro affari quando sentiranno che sei abbastanza abile? - No certo. - Per Giove, dissi, che farà dunque il Gran Re di Persia? Dovendo cuocere della carne, permetterà forse al suo figlio maggiore, il quale erediterà il dominio sull'Asia, di mettere nel brodo tutto ciò che vuole o non si affiderà [e] piuttosto a noi se giunti da lui gli avremo dimostrato che siamo più esperti di suo figlio nell'arte di cucinare? - A noi, è chiaro, disse. - Anzi, al figlio non permetterebbe di mettere nel brodo neppure un pezzettino, a noi, invece, se anche volessimo gettarvi il sale a manciate, lo permetterebbe. - E come no? - E se poi suo figlio fosse malato agli occhi, forse gli permetterebbe di toccarseli, sapendolo inesperto di medicina o glielo impedirebbe [210a]? - Lo impedirebbe. - Se invece pensasse che noi ci intendiamo di medicina e se volessimo aprirgli gli occhi e spalmarli di cenere, non si opporrebbe, credo, pensando che noi siamo competenti. - E' vero quello che dici. - Non è forse vero che anche in tutte le altre circostanze si affiderebbe a noi piuttosto che a se stesso e al figlio? In

tutte quelle in cui giudicasse proprio noi più competenti di loro. E' proprio così, Socrate, disse.

VI. - Questa è dunque la situazione, dissi, mio caro [b] Liside ; nelle cose in cui siamo esperti tutti si affideranno a noi, Greci, stranieri, uomini e donne e noi potremo fare qui quello che vogliamo; nessuno penserà ad ostacolarci ma qui saremo liberi e guideremo gli altri, e questi saranno i nostri beni e da essi trarremo i nostri [c] guadagni; per quelle cose, invece per le quali non avremo capacità di giudizio nessuno si affiderà a noi né ci permetterà di fare ciò che ci pare e piace, ma tutti si opporranno con tutte le loro forze, non solo gli estranei, ma anche nostro padre, nostra madre e chiunque altro vi sia più intimo di loro; noi, infine, dovremo dipendere da altri per le cose di cui non c'intendiamo e queste ci saranno estranee, e quindi nessun vantaggio ne potremo trarre. Sei d'accordo? - Son d'accordo. - Saremo dunque cari a qualcuno e qualcuno ci sarà amico se non gli saremo utili in qualche modo? - Indubbiamente no, disse. - Allora né tuo padre ti ama per adesso né un altro amerà altri in quanto si è [d] inutili. - Evidentemente, disse. - Allora, mio caro, se diventerai sapiente, tutti vorranno la tua amicizia e la tua familiarità in quanto sarai utile e buono; altrimenti nessuno, neppure tuo padre ti sarà amico, neppure tua madre né i tuoi parenti. E' dunque possibile, mio caro Liside, insuperbirsi per le cose di cui non si è ancora competenti? - E come si potrebbe?, disse. - Se tu hai bisogno di un maestro, vuol dire che non sei ancora competente in qualcosa - E' verissimo. - Non puoi dunque nutrire alti pensieri, se sei ancora sprovvisto di pensiero. - Mio dio, Socrate, mi pare proprio di no.

[e] VII. Dopo aver ascoltato la risposta di Liside, mi volsi verso Ippotale e per poco non feci una sciocchezza; mi era venuto in mente, infatti, di dirgli: vedi Ippotale, così bisogna parlare al giovinetto amato, abbassandone e temperandone l'orgoglio, e non come fai tu che lo rendi superbo e lo corrompi. Vedendo però Ippotale inquieto e turbato per i discorsi che avevo fatto, mi ricordai che egli desiderava ascoltare, sì, la nostra conversazione, ma non essere veduto da Liside; allora mi ripresi e mi astenni dal [211a] parlargli. A questo punto Menesseno tornò indietro e si sedette vicino a Liside, da dove appunto si era alzato. Allora Liside con fare del tutto fanciullesco e amichevole, parlando un poco rivolto a me, senza che Menesseno se ne accorgesse disse: - Socrate, di' anche a Menesseno quello che hai detto a me. E io: - Questo discorso glielo farai invece tu, mio caro Liside, eri così attento! [b] - Attentissimo, certo. Cerca allora, gli dissi, di ricordare il più possibile, per riferirgli bene ogni punto; ma se qualcosa ti sfuggisse, me la chiederai di nuovo alla prima occasione quando

m'incontrerai. - Ebbene, lo farò, e in modo perfetto, sappilo bene, Socrate. Ma tu, di' a lui qualcos'altro, così ascolterò anch'io, fino a che non sia ora di tornare a casa. - Ebbene, dissi, ti obbedirò, visto che quasi me l'imponi; però bada bene di venirmi in aiuto, se Menesseno si mette a confutarmi; non sai forse che è un parlatore abilissimo nella disputa? - Fortissimo, per Giove, rispose, è per questo che voglio che tu discuta con [c] lui. - Per diventare uno zimbello? - No, per Giove, ma così gli darai una lezione. - E come? dissi, non è facile; il nostro uomo è irresistibile ed è discepolo di Ctesippo. Eccolo qui anche lui, non lo vedi? Ecco Ctesippo! - Non ti occupare di nessuno, Socrate, disse; ma via, incomincia a parlargli. - E allora conversiamo.

VIII. Mentre parlavamo così tra noi, si intromise Ctesippo. - Perché, disse, banchettate soltanto tra voi due [d] e non ci fate partecipare alla vostra conversazione? - Orsù, esclamai, partecipate pure. Liside non conosce l'argomento di cui io parlo, ma, secondo lui, Menesseno lo conosce e mi invita ad interrogarlo. - E allora, perché, disse, non l'interroghi? - Incomincio subito. E tu, Menesseno, rispondi alle mie domande. Fin da quando ero fanciullo ho un desiderio; capita che uno desideri una cosa, [e] un altro un'altra. Chi desidera avere un cavallo, chi dei cani, chi le ricchezze, chi gli onori: io, invece, sono indifferente a tutti questi beni. Il mio più gran desiderio è invece avere amici. Preferirei un buon amico alla più bella quaglia o al più bel gallo del mondo, per Giove, anche ad un cavallo o a un cane, che dico? sì, per il cane, lo preferirei a tutto l'oro di Dario, anzi a Dario stesso: tanto sono [212a] amante dell'amicizia! Vedendo te e Liside sono pieno d'ammirazione e vi stimo felici perché pur essendo giovani siete capaci di raggiungere così facilmente e presto questo bene prezioso; tu ti sei conquistato l'amicizia pronta e grande di Liside e tu, Liside, quella di Menesseno; io invece sono così lontano da questo felice possesso che non so neppure in che modo uno diventi amico di un altro; anzi, è proprio questo ciò che voglio sapere da voi, che avete questa esperienza.

IX. Dimmi, dunque: quando uno ama un altro, chi diventa [b] amico di chi? Chi ama amico di chi è amato? O l'amato amico di chi ama? Oppure non vi è nessuna differenza? - Nessuna differenza, disse, a mio parere. - Come puoi dirlo?, replicai. Due sono reciprocamente amici anche se solo uno di essi ama l'altro? - Così mi sembra, disse. - Ma come? Non è possibile invece che chi ama non sia ricambiato da chi è l'oggetto del suo amore? - Certo. - E allora? non è possibile che chi ama sia addirittura odiato? Anche gli innamorati pensano talvolta che così accada loro nei confronti dei giovanotti [c] amati; infatti essi

pur amando moltissimo pensano di non essere ricambiati e addirittura di essere odiati; o questo non ti sembra vero? - E' verissimo, disse. - Allora, ripresi, in una circostanza così, l'uno ama l'altro e l'altro è amato? - Sì. - Chi dunque è amico dell'altro? Chi ama, anche se non è ricambiato, anche se è odiato, oppure chi è amato? O forse in un caso simile nessuno dei due è amico dell'altro, se non si amano reciprocamente? - Mi [d] pare che sia così, piuttosto. - Allora siamo giunti ad un'affermazione diversa da quella precedente. Infatti prima avevamo detto che se uno dei due ama l'altro, entrambi allora sono amici, ora invece diciamo che se due non si amano a vicenda, nessuno dei due è amico dell'altro. - E' probabile che sia così, disse. - Allora non esiste amore se questo non è ricambiato. - Non pare. - Dunque non sono amici dei cavalli quelli che dai cavalli non sono ricambiati, né amici delle quaglie, dei cani, del vino, della ginnastica e della sapienza se la sapienza a sua volta non li riama. Questi amano tutte queste cose che però [e] non sono loro amiche o forse s'inganna il poeta che disse:

Beato chi ha fanciulli amici ed i cavalli dall'unica

unghia ed i cani da preda e l'ospite lontano?

- Non mi pare che s'inganni, disse. - Allora ti pare che dica la verità? - Sì. - Ma allora, Menesseno, la persona o la cosa amata è amico, come pare, di chi l'ama anche se non ama ma anzi odia, come accade anche fra i bambini piccoli: alcuni non sono ancora capaci di amare, altri sono capaci di odiare, quando sono puniti dal padre o [213a] dalla madre, eppure, anche quando odiano i genitori in quella circostanza, sono invece sempre a loro carissimi. - Mi sembra proprio che tu abbia ragione, disse. - In base a questo ragionamento l'amico è non chi ama, ma chi è amato. - Già. - Nemico è allora chi è odiato, non chi odia. - Pare. - Allora molti sono amati dai nemici e odiati dagli amici, e alcuni sono amici dei loro nemici, altri sono nemici dei loro amici, se è vero che l'amico [b] è chi è amato e non chi ama. Pertanto, mio carissimo, è assurdo, per non dire impossibile, che in un amico va sia un nemico e viceversa. - Mi pare che tu abbia ragione, Socrate, disse. - Se questo è dunque impossibile, allora dovremo dire piuttosto che chi ama è amico dell'amato. - Pare. - E viceversa, chi odia è nemico [c] dell'odiato. - Per forza. - Allora dovremo per forza arrivare alla stessa conclusione di prima, che cioè spesso uno è amico di chi non lo ama, spesso anche di un nemico, quando ama chi non lo ama o ama chi lo odia; spesso uno è nemico di chi non gli è nemico o anzi gli è amico, quando odia chi non lo odia o addirittura odia chi lo ama. - Sembra proprio, disse. - Che diremo dunque, dissi, se amico non è né chi ama, né chi è amato, né queste due categorie insieme? dovremo

ben dire che oltre questi vi sono altre persone amiche tra di loro? - No, per Giove, disse, Socrate, davvero non so rispondere.- Forse, dubitai, abbiamo impostato male la ricerca, Menesseno? - Forse, rispose Liside. Non appena [d] ebbe pronunciate queste parole, arrossì; mi parve che si fosse lasciato sfuggire involontariamente quelle parole, proprio perché aveva seguito con grande attenzione ciò che si andava dicendo: si vedeva bene che era tutto preso, anche mentre stavamo parlando.

X. Io dunque volendo concedere una tregua a Menesseno, compiaciuto per l'ansia di sapere di Liside, voltomi [e] a questo, cominciai a dire: - Mio caro Liside, tu hai proprio ragione: se avessimo impostato bene la questione, non saremmo giunti a un punto morto. Ma per questa via non dobbiamo più proseguire (la ricerca, infatti, mi sembra come una strada difficile) e andiamo piuttosto per quel [214a] cammino che avevamo intrapreso, e cioè dietro le orme dei poeti; essi infatti sono per noi come padri di sapienza e guide. Quando esprimono la loro opinione sugli amici, dicono cose elevate; anzi dicono che la divinità in persona li rende amici, avvicinandoli uno all'altro. Dicono all'incirca così, come mi sembra: "sempre il dio mena il simile [b] al suo simile", e glielo fa conoscere; non ti sei mai imbattuto in questi versi? - Sì, rispose. - E non ti è capitato di leggere gli scritti dei più grandi filosofi, che affermano la stessa cosa, che il simile è sempre amico del suo simile? Questi filosofi sono quelli che hanno parlato nei loro scritti sia della natura che del tutto. - E' vero, disse. - Non dicono dunque bene? chiesi. - Forse, rispose. - Forse, ripresi, hanno ragione per metà, forse del tutto, ma noi non lo comprendiamo. Ci sembra infatti che il cattivo quanto più si avvicina e frequenta un cattivo, [c] tanto più nemico diventerà a costui. Egli è ingiusto; non è possibile allora che offensori ed offesi siano amici. Non è vero? - Sì, disse. - In questo senso metà di quel verso non sarebbe vero, se i cattivi sono simili tra loro. - E' vero. - Ma a me sembra che quei gran saggi intendano dire che solo i buoni sono simili e amici tra loro; i cattivi invece, non sono mai simili neppure a se stessi, ma sono incostanti ed incerti; e ciò che è dissimile [d] e diverso da se stesso difficilmente può essere simile o amico di qualcun altro, non ti sembra? - Sì, rispose. - Questo, a mio parere, vogliono significare, mio caro amico, quelli che dicono che il simile è amico del suo simile, che cioè solo il buono è amico del buono, mentre il cattivo non ha vera amicizia né per il buono né per il cattivo. Sei d'accordo? Egli annuì. - Sappiamo dunque chi [e] sono gli amici; il ragionamento ci ha dimostrato che sono amici quelli che sono buoni. - Mi pare proprio, disse.

XI. - Pare anche a me, ripresi. Eppure c'è qualcosa che non va, in questo ragionamento; orsù, Liside, per Zeus, vediamo che cosa ancora m'insospettisce. Il simile in quanto tale è amico del suo simile; ma l'uno è utile all'altro? E piuttosto vediamo la questione in questi termini: una qualunque cosa simile che vantaggio reca ad un qualunque suo simile o che danno, che questo non abbia già in sé? O [215a] che danno potrebbe ricevere che non riceva già da se stesso? Le cose simili, come possono amarsi tra loro, se non hanno nessuna capacità di aiutarsi a vicenda? E' possibile questo? - Non è possibile. - Chi non è amato, come può essere amico? - In nessun modo. - Allora, il simile non è amico del suo simile? Il buono, in quanto tale, potrebbe essere amico del buono e non in quanto gli è simile? - Forse. - E allora? Non è forse vero che il buono, proprio perché è buono, è sufficiente a se stesso? - Sì. - Chi è autosufficiente, perché [b] tale, non ha bisogno di niente. - Verissimo. - Chi non ha bisogno di niente, non desidera niente. - Indubbiamente. - Chi non desidera non ama neppure. - No, certo. - Chi non ama non è amico di nessuno. - Evidentemente. - Allora, dunque, come potranno i buoni essere amici dei buoni, essi che da lontano non si desiderano reciprocamente (infatti, sono autosufficienti anche se separati) e quando sono vicini non sono utili l'uno all'altro? Com'è possibile che persone siffatte si diano reciproca importanza? - E' impossibile, infatti. - Non [c] possono essere amici quelli che non si danno reciproca importanza. - E' vero.

XII. - Considera, Liside, dove siamo andati a finire. Non siamo del tutto per così dire fuori strada? - E come? - Una volta sentii uno che affermava, proprio ora me ne ricordo, che il simile è del tutto ostile al suo simile e i buoni ai buoni; e citava Esiodo come testimonio, dicendo cioè: [d] "... il vasaio odia il vasaio, l'aedo odia l'aedo e il mendico il mendico". Per il resto diceva che inevitabilmente le cose più simili sono piene di invidia, ostilità e odio reciproco, le più dissimili invece sono piene di amicizia. Infatti il povero è necessariamente amico del ricco, il debole del forte, per l'aiuto che può riceverne, il malato del medico; [e] ed infine, tutti quelli che non sanno sono necessariamente legati d'amicizia e d'amore a chi sa. E poi proseguiva nel suo ragionamento con sempre maggior eloquenza, dicendo che il simile è tanto lontano dall'essere amico del suo simile, che anzi è vero il contrario; quanto maggiore è la dissimiglianza, tanto maggiore è l'amicizia. Ciascuno desidera il suo contrario, non il suo simile; l'asciutto è amico dell'umido, il freddo del caldo, l'amaro del dolce, l'acuto dell'ottuso, il vuoto del pieno, il pieno del vuoto, e così via. Il dissimile è nutrimento per il suo dissimile, il simile nessun vantaggio trae dal suo simile. Ed invero, [216a] mio caro, mentre diceva queste cose pareva anche arguto; parlava bene. A voi come

sembra che parli? - Bene, rispose Menesseno, almeno a sentire così. - Allora diremo che il contrario è molto amico del suo contrario? - Senz'altro. - E sia, ripresi, ma non è strano, Menesseno [b]? Subito quei sapientoni, gli antilogici, con molto zelo ci assaliranno, chiedendoci se l'odio non è forse la cosa più dissimile all'amore. E noi che cosa risponderemo? Non saremo costretti ad ammettere che hanno ragione? - Per forza. - Allora, diranno forse, il nemico è amico dell'amico o viceversa? - Impossibile. - Il giusto è amico dell'ingiusto, o il saggio dello stolto, o il buono del cattivo? - Non mi sembra possibile. - Eppure, dissi, se l'amicizia esiste in base alla dissimiglianza anche queste cose dovrebbero essere amiche. - E' vero. - Allora né il simile è amico del suo simile, né il contrario del suo contrario. - E' così.

[c] XIII. - Esaminiamo piuttosto anche quest'altro punto; forse in realtà il concetto di amico non è quanto finora abbiamo esaminato. Vediamo se ciò che non è né buono né cattivo può diventare amico del buono. - Come dici? domandò. - Per Giove, dissi, non lo so, ma davvero provo le vertigini per questa difficoltà logica; secondo l'antico proverbio sembra che l'amico sia il bello. Il bello è simile a qualcosa di dolce, di levigato, di lucido [d] e forse anche per questo facilmente sdrucchiola e ci sfugge, proprio perché è così. Dico infatti che il buono è bello. Non credi? - Sì. - Dico allora, quasi divinando, che amico del bello e del buono è ciò che non è né bello né buono; su che fondamento io tragga questa divinazione, ascolta. Mi sembra che in certo qual modo vi siano tre generi: ciò che è buono, ciò che è cattivo e ciò che non è né buono né cattivo. Che te ne pare? - Pare anche a me, disse. - E inoltre, né il buono è amico del buono, né il cattivo del cattivo, né il buono del cattivo, [e] come abbiamo già dimostrato; resta allora che se qualcosa è amica di un'altra, ciò che non è buono né cattivo è amico del buono o del suo simile. Del cattivo, infatti, nulla può essere amico. - E' vero. - Neppure il simile del suo simile, l'abbiamo detto poco fa. Non è vero? - Sì. - Allora ciò che non è né buono né cattivo non sarà amico di ciò che gli è simile. - Non pare. - Allora ne consegue che ciò che non è né buono né cattivo, [217a] è amico soltanto del buono. - Sembra evidente.

XIV. - Non vi sembra dunque, miei cari amici, che ciò che ho detto ci possa guidare verso una buona conclusione? Per esempio, consideriamo un corpo sano; non ha alcun bisogno dell'arte medica né di aiuto; si trova infatti in condizioni di autosufficienza; così nessuno, quando è in buona salute, è amico del medico, proprio per questa sua salute. Non è vero? - Verissimo. - Invece il malato, credo, lo è, proprio

per la sua malattia. - E [b] come no? - La malattia è dunque un male; l'arte medica è l'utile e il bene. - Sì. - Il corpo, in quanto corpo, non è né bene né male. - Giusto. - Il corpo è costretto dalla malattia ad amare ed essere amico dell'arte medica. - Mi sembra. - Ciò che non è né buono né cattivo diventa amico del buono per la presenza di un male. - Pare. - Questo avverrà, è chiaro, prima che egli stesso diventi cattivo per effetto del male che ha in sé. Infatti una volta divenuto cattivo, non può più desiderare [c] ed essere amico del buono; abbiamo già concluso in precedenza che il cattivo non può essere amico del buono. - Non può infatti. - Fate attenzione a ciò che dico: alcune cose sono proprio come ciò che è presente in esse, altre no. Per esempio, uno spalma un colore su qualcosa: diremo che ciò che è spalmato è presente all'oggetto. - D'accordo. - Ma allora, l'oggetto è così com'è, in quanto al colore, come ciò che vi si trova sopra? - Non [d] capisco, disse. - Fa attenzione, ripresi. Se qualcuno con la biacca tingesse i tuoi capelli che sono biondi, essi allora apparirebbero o sarebbero bianchi? - Apparirebbero, rispose. - E tuttavia sarebbe presente ad essi la bianchezza. - Sì. - Però non sarebbero affatto bianchi, ma pur essendo presente ad essi la bianchezza, essi non sarebbero né bianchi né neri. - E' vero. - Quando invece, miei cari amici, la vecchiaia dà loro questo medesimo colore, allora diventano come ciò che in essi è presente, bianchi per la presenza del bianco. - E come [e] no? - Questo ora io domando: l'oggetto in cui è presente una qualità è identico a questa qualità, o lo sarà solo se tale qualità è presente in un certo determinato modo, altrimenti no? - Mi sembra vera la seconda ipotesi. - Allora ciò che non è né buono né cattivo, quando un male è presente, talvolta non è ancora cattivo, talaltra invece è già cattivo. - Certo. - Dunque, se non è cattivo quando il male è presente, questa stessa presenza fa sì che desideri il bene; quando invece tale presenza lo rende cattivo, lo priva anche del desiderio e dell'amicizia per il bene. Infatti [218a] non è più né buono né cattivo, ma è cattivo; il male non è amico del bene, come s'è detto. - Indubbiamente. - Per questi motivi potremmo dire che anche quelli che sono già sapienti non sono più amici della sapienza, siano essi dèi o uomini; non sono amici della sapienza neppure quelli che sono così ignoranti da essere cattivi; chi è cattivo e ignorante non è amico del sapere. Restano quelli che pur possedendo questo male, l'ignoranza, non sono da questo resi ottusi e incolti, ma ancora ritengono di non sapere ciò che non sanno. Perciò sono amanti del sapere [b] quelli che in certo qual modo non sono né buoni né cattivi; quelli che sono cattivi non amano la sapienza e neppure i buoni. Difatti nei discorsi che facemmo prima avevamo convenuto che né il contrario è amico del suo contrario, né il simile del suo simile. Non vi ricordate? - Perfettamente, risposero. - Ora, dissi, Liside e Menesseno, abbiamo

trovato in modo definitivo ciò che è amico e ciò che non lo è. Affermiamo questo, che vale tanto per lo spirito che per il corpo e per qualsiasi altro campo, che ciò che non è né cattivo né buono è amico del bene per [c] la presenza del male. I due giovani furono completamente d'accordo.

XV. E naturalmente anch'io mi rallegro moltissimo, come un cacciatore che ha raggiunto felicemente la sua preda. Ma poi, non so come, mi venne un dubbio assurdo, che non fosse vero quanto avevamo convenuto ; e subito tutto rammaricato dissi : -Ahimè, Liside e Menesseno, mi pare che ci siamo arricchiti solo in sogno. - Perché [d] mai? chiese Menesseno. - Temo, dissi, che circa il concetto di amicizia, ci siamo imbattuti in ragionamenti fallaci come in un gruppo di venditori di fumo. - E come? chiese. - Vediamo, dissi. Chi è amico, è amico di qualcuno, o no? - Per forza, disse. - Lo è a causa di qualcosa o per qualche scopo oppure no? - Per qualcosa e con qualche scopo. - Se uno è amico di qualcosa, la cosa per cui è amico gli è amica, oppure non [e] gli è né amica né nemica? - Non ti seguo, disse. - Capisco, dissi; ma così forse mi seguirai e anch'io, credo, saprò meglio ciò che dico. Il malato, abbiamo detto or ora, è amico del medico. Non è vero? - Sì. - E' dunque amico del medico a causa della malattia e perché ha come fine la salute? - Sì. - La malattia è un male? - E come no? - E che cos'è la salute? dissi. Un bene, un male o nessuno dei due? - Un bene, disse. [219a] - Dicevamo dunque che il corpo, che non è per sé né buono né cattivo, a causa della malattia, e cioè del male, è amico dell'arte medica; quest'ultima è un bene. Tenendo presente come scopo la salute, l'arte medica si acquista l'amicizia e la salute è un bene. Non è vero? - Sì. - La salute è capace di amicizia o no? - Capace. - E la malattia è un male. - Indubbiamente. - E allora ciò che non è né buono né cattivo a causa di ciò che è male e nemico diventa amico del bene, in vista del bene [b] e dell'amicizia. - Così pare. - E allora l'amico è amico in vista dell'amicizia o a causa del nemico. - Sembra.

XVI. - E sia, dissi. Visto che siamo arrivati a questa conclusione, miei cari amici, badiamo a non ingannarci. Accettiamo pure che l'amico sia amico dell'amico e che il simile diventi amico del suo simile, mentre avevamo detto che questo è impossibile. Ma almeno badiamo che quanto detto non ci tragga in inganno. L'arte medica, dicevamo, è [c] amica in vista della salute. - Sì. - Dunque la salute è amica? - Indubbiamente. - Se è amica lo è in vista di qualcosa. - Sì. - Di qualcosa di amico, secondo la conclusione di prima. - Indubbiamente. - E allora anche questo qualcosa sarà amico a sua

volta in vista di una cosa ancora amica. - Sì. - E' dunque necessario che o noi ci stanchiamo ad andare avanti in questo modo o giungiamo ad un principio primo che non si riporterà ad un altro amico, ma giungerà a ciò che è l'amico primo, a causa del quale diciamo che tutte le altre cose [d] sono antiche tra loro. - Per forza. - Questo è appunto ciò che volevo dire: badiamo che non ci traggano in inganno tutte quelle cose che diciamo essere amiche a causa di questo primo amico; esse sono sue immagini, mentre è lui soltanto, il primo, che in realtà è amico. Riflettiamo a questo: quando uno stima molto qualcosa, come per esempio un padre che preferisce a tutte le altre cose suo figlio, costui, proprio perché ama suo figlio sopra ogni cosa, non ama forse anche altre cose? Così, per esempio, [e] se si accorgesse che il figlio ha bevuto la cicuta non amerebbe forse il vino se lo ritenesse un buon contravveleno? - Certo, disse. - E allora anche il recipiente in cui è il vino. - Indubbiamente. - Ma egli non ama certo una tazza di argilla, né tre coppe di vino più di suo figlio! Oppure la cosa sta press'a poco in questi termini: tutta la premura del padre non è rivolta verso quelle cose che sono preparate in vista del figlio, ma è rivolta al figlio, [220a] in vista del quale tutte quelle cose sono preparate. Spesso noi affermiamo di amare l'oro e l'argento; in verità dovremmo dire che noi amiamo ciò che verosimilmente si acquista con l'oro e l'argento. Non dovremmo dire forse così? - Certo. - Non è forse lo stesso il discorso sul concetto di amico! Per tutte quelle cose che ci sono amiche in modo relativo, evidentemente noi usiamo un [b] termine improprio: in realtà mi sembra che sia vero amico ciò a cui fanno capo tutte le cosiddette cose amiche. - Sembra davvero, disse. - Dunque, ciò che è il vero amico, lo è in senso assoluto. - Sì.

XVII. - Questo dunque è stato chiarito, che il primo amico è amico in assoluto. Ma questo amico si identifica col bene? - A me sembra di sì. - E non è forse vero che il bene è amato a causa del male? Le cose allora stanno così: delle tre categorie di cose, di cui poco fa abbiamo [c] parlato, e cioè le buone, le cattive e quelle né buone né cattive, se consideriamo la prima e la terza, se il male cioè scompare senza più attaccarsi né al corpo né all'anima né alle altre cose che affermiamo non essere per se stesse né buone né cattive, allora il bene non ci sarà più utile ma anzi ci sarà divenuto inutile? Se infatti nulla più ci danneggia, non abbiamo nessun bisogno di alcun [d] aiuto; così risulta evidente che noi apprezzavamo ed amavamo il bene a causa del male considerando il bene come una medicina del male, e il male come una malattia; se non vi è la malattia, non vi è nessun bisogno della medicina. Dunque il bene per sua natura è amato da noi a causa del male, noi che siamo a metà tra il male e il bene, mentre esso per se stesso non ha alcuna utilità. - Sembra, disse, che le cose vadano così. -

Orbene, quel primo amico in cui hanno termine tutte le altre cose amiche, quelle che noi diciamo amiche a causa di un altro amico, non [e] somiglia loro affatto. Queste infatti sono chiamate amiche in grazia dell'amico in assoluto, ma questo ha evidentemente una natura del tutto opposta; infatti pare che sia amico a causa del nemico; se il nemico scompare, non ci resta più amico, come sembra. - Sembra evidente, disse, almeno per quello che hai detto ora. - Ma per Giove, dissi, se il male scompare, non resterà tuttavia la fame, la sete, e altri bisogni di questo genere? Oppure la [221a] fame ci sarà, se ci saranno gli uomini e gli altri esseri viventi, ma non sarà dannosa? E la sete e gli altri bisogni resteranno ma non saranno cattivi, perché il male è scomparso? Forse che il desiderio, qualunque esso sia, resterà o non resterà? Chi può dirlo? Ma questo almeno sappiamo, che anche ora la fame può darci danno o anche vantaggio. Non è vero? - Verissimo. - Allora è possibile che [b] chi ha sete o tutti gli altri desideri di questo tipo, a volte può averne un vantaggio, a volte un danno, a volte né l'uno né l'altro. - Verissimo. - Se il male scompare, quelli che non sono mali perché mai dovrebbero scomparire anch'essi? - Già. - Resteranno quei desideri che non sono né buoni né cattivi, anche se il male scomparirà. - Sì. - E' dunque possibile che colui che desidera e brama qualcosa non le sia amico? - Non [c] mi pare. - E allora, sembra che, anche se i mali scompaiono, restino talune cose amiche. - Sì. - Ma se è vero che il male è la causa dell'amicizia, una cosa non potrebbe essere amica di un'altra, una volta scomparso il male. Scomparsa la causa sarebbe impossibile che sopravvivesse l'effetto. - Dici bene. - Avevamo però convenuto che l'amico ama qualche cosa e per qualche motivo; e pensavamo che ciò che non è né buono né cattivo ama il bene a causa del male. Non è vero? - E' vero. - E [d] adesso, invece, come sembra, pare che ci sia una causa ben diversa dell'amare e dell'essere amati. - Pare. - Non è forse vero che in realtà, come dicevamo, il desiderio è causa dell'amicizia e chi desidera è amico di ciò che desidera e nel momento in cui desidera? Ciò che prima dicevamo essere amico, non è forse una vana chiacchierata, come un lungo e inconcludente poema? - Sembra, rispose. - Ma tuttavia, ripresi, chi desidera, vuole ciò [e] di cui è mancante. Non è vero? - Sì. - Ciò che è mancante è amico di chi lo desidera? - Mi sembra di sì. - E' mancante ciò di cui si è privati. - E come no? - E allora, come sembra, l'amore, l'amicizia e il desiderio si riferiscono a ciò che è proprio e affine, miei cari. Essi furono d'accordo. - Voi dunque se siete amici, siete di natura affine. - Del tutto affini, risposero. - E se, dissi, uno desidera un altro, miei [222a] cari fanciulli, o l'ama, non potrebbe desiderarlo né amarlo né essergli amico se non fosse affine all'amato o nell'animo o in qualche caratteristica del suo spirito o nei costumi o nell'aspetto. - Indubbiamente, rispose Menesseno. Liside invece taceva. - E sia, dissi.

Dobbiamo dunque convenire che ciò che è affine per sua natura deve amare il suo affine. - Sembra, disse. - E' necessario allora che l'amante sincero e non simulato venga ricambiato [b] dal suo giovinetto amato. A questo punto Liside e Menesseno annuirono distrattamente mentre Ippotale si faceva di tutti i colori per il piacere.

XVIII. E io dissi volendo concludere la questione: - Se ciò che è affine è diverso in qualche cosa da ciò che è simile, potremo dire, a mio parere, che cosa è l'amicizia, miei cari Liside e Menesseno; se invece il simile è identico all'affine, allora non sarà facile non tener conto di quanto dicevamo prima, che cioè il simile è inutile al suo simile proprio per [c] la loro simiglianza; è assurdo naturalmente dire che l'inutile è amico. Volete dunque, dissi, visto che siamo come ubriachi per questo discorso, volete convenire con me che l'affine è in qualche cosa diverso dal simile? - D'accordo. - Considereremo dunque il bene affine a ogni cosa e il male estraneo a tutto? Oppure il male affine al male, il bene al bene e ciò che non è né bene né male affine [d] a ciò che non è né bene né male? Dissero entrambi che ritenevano giusta questa seconda ipotesi. - Allora, dissi, miei cari fanciulli siamo tornati di nuovo a quell'assunto che prima avevamo respinto, che cioè l'ingiusto sarà amico dell'ingiusto, il cattivo del cattivo, non meno che il buono del buono. - Sembra, disse. - E allora? Se diremo che il bene e l'affine si identificano non diremo altro se non che il buono soltanto è amico del buono? - Indubbiamente. - Eppure avevamo pensato che anche questa affermazione è inesatta. Non ve lo ricordate? - Ricordiamo. - E come dunque potremo arrivare a una conclusione? Non è chiaro forse che [e] non vi arriveremo mai? Vi prego dunque, come fanno gli avvocati in tribunale, di ricapitolare tutto quello che abbiamo detto. Se amico non è né l'amato, né l'amante, né il simile né il dissimile, né il buono né l'affine né tutti quegli altri che abbiamo passato in rassegna - sono tanti che non li ricordo più - allora non so più che cosa dire. [223a] Dopo aver detto questo avevo in mente già di invitare alla discussione qualche altro meno giovane; ma allora, come i cattivi demoni, i pedagoghi di Menesseno e di Liside si avvicinarono con i loro fratelli, li invitarono e poi ordinarono loro di tornare a casa; si era fatto tardi. Dapprima noi e quanti ci stavano intorno cercammo di cacciarli via, ma poi, visto che non si occupavano affatto di noi, ma nel loro barbaro linguaggio si sdegnavano e non smettevano di chiamarli e pareva che avessero alzato un [b] po' troppo il gomito per le feste di Ermes e che per questo fossero difficili a trattarsi, vinti, sciogliemmo la compagnia. Io però mentre stavano per andarsene: - Ecco, dissi, miei cari Liside e Menesseno, ora siamo diventati ridicoli, io che pur sono un uomo vecchio e voi. Questi infatti andandosene diranno che noi crediamo di

essere amici - anch'io mi pongo tra voi - ma tuttavia non siamo stati capaci di trovare quale sia la definizione di amico.